6a. edición

LA ORGANIZACIÓN ECONÓMICA DEL ESTADO INCA

john v. murra

SIGLO VEINTIUNO XXI AMÉRICA NUESTRA

LA ORGANIZACIÓN ECONÓMICA DEL ESTADO INCA

JOHN MURRA

11

COLECCIÓN AMÉRICA NUESTRA
▲ américa antigua

This One

E275-BPR-J55F

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
PRÍNCIPE DE VERGARA 78 2º DCHA. MADRID, ESPAÑA

LA ORGANIZACIÓN ECONÓMICA DEL ESTADO INCA

por
JOHN V. MURRA

SIGLO VEINTIUNO XXI AMÉRICA NUESTRA

Traducción de
DANIEL R. WAGNER

edición al cuidado de martí soler
portada de anhelo hernández

primera edición en español, 1978
sexta edición en español, 1999
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-0036-3

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 1977 11

INTRODUCCIÓN A LA VERSIÓN DE 1955 17

GLOSARIO 24

PRIMERA PARTE

1. AGRICULTURA 29

2. TENENCIA DE LA TIERRA 62

3. REBAÑOS 82

4. LOS TEJIDOS 107

RESUMEN PRELIMINAR 131

SEGUNDA PARTE

5. LA PRESTACIÓN ROTATIVA CAMPESINA Y LAS RENTAS DEL ESTADO 135

6. EL REPARTO DEL EXCEDENTE O EL ESTADO REDISTRIBUTIVO 176

7. INTERCAMBIO Y TRUEQUE 198

8. DE LA PRESTACIÓN ROTATIVA A LA SERVIDUMBRE 215

EPÍLOGO 259

BIBLIOGRAFÍA 263

A Saúl B. Newton,
oficial del batallón 60,
15 brigada, Ejército Republicano
Español,
y director del Instituto Harry S.
Sullivan de psicoanálisis, Nueva
York.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 1977

Se publica esta tesis 22 años después de ser presentada y defendida en el departamento de antropología de la universidad de Chicago, en 1955.

No fue escrita para ser publicada; era un documento personal, en el sentido en que un poema o una carta pueden ser comunicaciones destinadas a una sola persona o a un grupo restringido. Aunque no lo parezca, esta tesis tiene muchas de las características de un diario personal: se trataba de una comunicación entre el autor y su psicoterapeuta. Su publicación antes de 1970 no era soportable.

A pesar de lo cual, como todas las tesis, el texto ha circulado en un microfilm preparado y distribuido por la biblioteca de la universidad que otorgó el título. No me he negado a tal uso, que permitía su consulta por cualquier estudioso del Tawantinsuyu que lo solicitara a la biblioteca. Sin embargo, el trabajo era de difícil acceso. Por turnos, Friedrich Katz, Ruggiero Romano, Maurice Godelier, Ana María Soldi y Jorge Hidalgo, con su amistad me han convencido de que su publicación era deseable aun después de tantos años. Antes de septiembre de 1973 se pensó en una edición en Santiago de Chile, a cargo de la Editorial Universitaria; ahora aparece en Siglo XXI, gracias al interés, primero de Enrique Tandeter, después de Sempat Assadourian.

Quisiera asentar aquí el contexto en el cual se hizo el trabajo de investigación y se escribió este texto. Empecé mis estudios andinos en 1941-42 en el Ecuador austral.[1] En 1946, al terminar mi posgrado, pensé regresar a los Andes, para estudiar cómo los campesinos-tejedores de las siete comunidades que rodean la ciudad de Otavalo habían manejado con éxito su propio desarrollo. Al ganar una beca para tal trabajo de campo, descubrí que el gobierno de EU no iba a proporcionar a un apátrida los documentos de viaje indispensables, ni iba a responder a mi solicitud de nacionalización. Tuve que dedicar los años 1946-50 a un largo litigio, insistiendo en que era apto para viajar y hacer trabajo de campo a pesar de mi servicio militar, 1937-39, en el batallón 58, 15 brigada, del Ejército Republicano Español. En 1950 ganamos; una corte de apelación en Chicago ordenó mi nacionalización. A pesar de tal cambio legal, el pasaporte estadounidense me fue negado hasta 1956. Durante estos años maccarthistas la única

[1] Collier y Murra, 1943; Murra, 1946 y 1948.

manera de seguir con mis estudios andinos era hacerlos en biblioteca; de etnólogo me convertí en etnohistoriador.

Había algún precedente: ya en 1943 Wendell C. Bennett había sugerido al inspirador del *Handbook of South American Indians,* Alfred Métraux, que yo podría escribir un artículo sobre las etnias del Ecuador precolombino. Así empecé a consultar las fuentes primarias sobre los Andes pero no llegué a leer muchas; mi interés principal seguía siendo la gente andina de hoy. Aun así, la insistencia de Baudin y de otros autores acerca de que el estado cuzqueño era socialista me parecía "un error": ¿cómo podía ser socialista una sociedad precapitalista?

En la biblioteca del Congreso, en Washington, comentaba el tema con José Antonio Arze, un colega boliviano que había publicado un artículo sobre los incas.[2] Estábamos de acuerdo en que la etiqueta de socialista no pegaba, pero ¿cuál otra? En la serie limitada de la cual creíamos disponer en 1943, no nos quedaba sino esclavitud o feudalismo. Opté por el segundo, ya que las fuentes primarias que había estudiado, sobre todo Cieza de León, y las *Relaciones geográficas,* eliminaban una solución esclavista. Hice mi selección sin hesitar mucho: el Tawantinsuyu, como maquinaria estatal, me parecía débil; por el contrario, los señores étnicos eran fuertes, cada uno con su gente, en su región; no había mucho comercio; los lazos de parentesco seguían siendo importantes a cada nivel de la sociedad. Todo me recordaba el feudalismo europeo. Esto me bastaba en 1943.

En 1950-51, cuando regresé al tema, una clasificación tan ligera me resultó intolerable. En la tesis de 1955 retiré formalmente la etiqueta feudal. Lo que había pasado entre tanto fue que había empezado a estudiar otros reinos preindustriales, investigados en el terreno por antropólogos y no por historiadores en los archivos. Tanto en el Pacífico como en África hubo sinnúmero de reinos y estados que no fueron invadidos por los europeos sino en el siglo XIX o XX. Su organización económica y política no tenía uno que reconstruirla a partir de fragmentos inconexos recopilados por observadores foráneos: bastaba con entrevistarse con los pobladores o con sus hijos que recién habían ejercido el poder, hecho la paz o la guerra, asumido responsabilidades en el manejo del riego, dirigido a miles de pastores o de agricultores. Las monografías de etnólogos como Max Gluckman, Hilda Kuper, Evans-Pritchard, Audrey Richards o Siegfried Nadel,[3] de formación

[2] Arze, 1941.

[3] Soy consciente de que los estudiosos mencionados se consideran "antropólogos sociales" y no etnólogos. Como sus obras contienen tanto material etnográfico como elaboraciones teóricas, enfatizo en este contexto su contribución empírica. Es notable que este grupo educado en Inglaterra no incluye ningún varón étnicamente inglés.

británica, me ayudaron a hacer la transición de la etnología campesina al estudio de estados precapitalistas. Las economías y estructuras de poder ashanti, rwanda, hawaianas, dahomey, azande, barotse o yoruba me hicieron ver lo andino en una perspectiva nueva.

Todos estos estados eran multiétnicos, pero la incorporación de las etnias derrotadas era reciente. Su articulación con el estado y sus rebeliones continuas eran fáciles de reconocer y de estudiar. Todo esto me resultó útil cuando leí las crónicas europeas que describen el fenómeno andino: traté de distinguir sistemáticamente entre lo cuzqueño y lo étnico, local. No es siempre factible documentar la separación, como se verá en el capítulo 8, donde trato de distinguir entre los *yana*, los llamados esclavos, que eran del rey y los de los señores étnicos. Las fuentes europeas confunden con frecuencia los niveles, pero creo que es útil insistir en separarlos. Tanto en el estudio de la agricultura (capítulo 1), del pastoralismo (capítulo 3), como de los cambios en los últimos decenios antes de 1532 (capítulo 8), la separación sistemática de lo regional, provinciano, étnico, de aquello que imponía el Tawantinsuyu, ha dado resultados inesperados.

Las monografías citadas subrayan también la articulación entre el parentesco y la maquinaria política. Durante muchos años ha prevalecido la separación tipológica y evolucionista de estas dos clases de lazos. El trabajo de campo ha verificado que durante miles de años y en muchas sociedades tanto el parentesco como el poder han coexistido. Los reyes dahomey como los incas aprovechaban la elasticidad del parentesco para crear e imponer lealtades: las mujeres encargadas de la contabilidad estatal eran definidas como esposas del rey dahomeiano. Cuando faltaron parientes consanguíneos del rey inca para asegurar los puestos administrativos, la plasticidad ideológica del parentesco permitió promover ciertas etnias circuncuzqueñas al rango de parientes.

Todavía me acuerdo de la exaltación que acompañó el descubrimiento de que la *dopkwe* dahomeiana era parecidísima a la *mit'a* incaica. La descripción de estas reciprocidades asimétricas hecha por M. J. Herskovits en los años 30 me ayudó a comprender el mismo fenómeno en los Andes, donde los cronistas ofrecen versiones muy incompletas. La comparación entre la redistribución barotse (Gluckman, 1943) y la incaica (Murúa, 1590), que ofrezco al final del capítulo 6, es fundamental para comprender el argumento de mi tesis, aunque el término "redistribución" no sea usado por Gluckman. Su explicación del papel económico del rey barotse me impresionó ya en 1945 cuando preparé por primera vez un curso de etnología africana. El término mismo lo debo a Karl Polanyi, a quien escuché usarlo en 1951, pero mi entendimiento y aplicación del concepto

a los Andes se deriva de la experiencia africana, donde el fenómeno es común y bien estudiado mucho antes de 1950.

Todos los investigadores mencionados, alumnos y colegas de Bronislaw Malinowski y de Raymond Firth, permanecieron largos y repetidos períodos con la población estudiada. Esto les permitió verificar con cuidadoso detalle las generalizaciones, tanto suyas como las de sus informantes. En lo posible he tratado de seguir su ejemplo, pidiendo al texto del siglo XVI detalles funcionales, ejemplos vividos, verificación local, empírica, de las grandes visiones de conjunto que mayormente ofrecen los cronistas. Mi preferencia por las *Relaciones geográficas de Indias,* mencionada en la introducción de 1955, resulta de esta prioridad otorgada a la información etnográfica, local.

Lo importante de la contribución que los antropólogos hemos hecho al estudio comparado de sociedades de clase me parece que reside, a mi juicio, en nuestra insistencia en el trabajo de campo, prolongado durante años y con conocimiento de los idiomas vernáculos. Pero a diferencia de los antropólogos sociales británicos, la antropología que aquí defiendo no se limita a ninguna táctica antropológica en particular: nos interesa tanto el estudio arqueológico de los graneros estatales en China, en los Andes, en Madagascar o en la Grecia clásica como el estudio etnológico de los derechos a la tierra que prevalecen hoy en día en estas cuatro regiones. La fuente escrita es inseparable de la excavación; estudiamos la tradición oral, tanto popular como dinástica. El análisis de todo ello se hará mejor si conocemos la lengua.

Aplicar esta perspectiva a los incas era la meta que me proponía. El lector se dará cuenta cuán poco de este programa logré realizar en 1955. Además, hay en la tesis debilidades técnicas serias. Aunque en la introducción de aquel año indiqué mis preferencias por las fuentes administrativas locales, no había logrado descubrir en las bibliotecas extraandinas donde tenía que trabajar, las visitas de etnias, casa por casa, como la de Iñigo Ortiz, que ya en 1920 había empezado a publicar el sacerdote Domingo Angulo. No fue sino en 1958-59, cuando por fin regresé a los Andes, que pude estudiar tales fuentes.[4] Tampoco supe usar eficientemente los diccionarios del siglo XVI de Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín y Ludovico Bertonio, aunque los tres eran accesibles durante el período en que se preparaba la tesis. En los ensayos recopilados en *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*[5] he tratado de corregir estas lagunas técnicas.

[4] *Revista del Archivo Nacional,* Lima, 1920-25, 1955-61. Agradezco al doctor José Matos Mar por la oportunidad que me brindó de enseñar en la Universidad de San Marcos, 1958, 1965-66, donde pude consultar la visita de Iñigo Ortiz.

[5] Editado en Lima por el Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

En los últimos diez años he enfatizado un aspecto de las economías andinas que todavía no comprendía en 1955. Tiene que ver con el uso *simultáneo* por muchas de las sociedades andinas, aunque no todas, de diversos recursos agrícolas, pastoriles, marítimos y minerales, algunos de ellos ubicados a grandes distancias del núcleo de población y poder.[6]

Esta hipótesis, conocida bajo diversos nombres, entre ellos de "control vertical" o de "complementariedad ecológica", ha recibido la atención tanto de arqueólogos, de historiadores, como de etnólogos.[7] Sabemos en 1977 que el "control vertical" tiene sus límites geográficos así como sus limitaciones estructurales;[8] que hubo poblaciones andinas que no lo usaron, otras que lo aceptaron sólo bajo presión estatal y terceras que lo combinaron con otras fórmulas de producción e intercambio;[9] sin embargo, las variantes que se han encontrado, particularmente en los Andes nucleares, digamos de Huamanga a Chuquisaca, indican que todavía quedan otras por descubrir.

No me di cuenta de la importancia de la complementariedad ecológica hasta que pude regresar a los Andes, y particularmente hasta que emprendí trabajos de campo, 1963-65.[10] El impulso inmediato que permitió captar su significado fue

1. el estudio detallado de fuentes distintas de las usadas para la tesis, como las visitas de Íñigo Ortiz de Zúñiga [1562] y de Garci Díez de San Miguel [1567][11] y
2. la comparación de las instituciones políticas y económicas de grupos étnicos en escala demográfica tan diferente como los chupaychu y los lupaqa.

[6] Véase Murra, 1972, reproducido en Murra, 1975.

[7] Entre los precursores, conscientes de la importancia de la distribución vertical de los recursos en los Andes, quisiera mencionar a Hermann Trimborn (1923-24, 1928) y a Karl Troll (1931). Me acuerdo con mucha claridad de la contestación del lamentado Emilio Choy, a quien en 1959, después de haberle leído la presente tesis, pregunté cómo podíamos explicar la enorme productividad del hombre andino en condiciones geográficas tan arduas. Choy sugirió que la proximidad de zonas climáticas tan diversas podría ser una explicación. Otro investigador que independientemente ha documentado la importancia del conocimiento ecológico que poseía el hombre andino es Ramiro Condarco Morales (1970).

[8] He leído trabajos donde trato de examinar las limitaciones de la hipótesis en el Congreso del Hombre Andino reunido en Arica, Chile, en junio de 1973, como en el Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina convocado en Trujillo, 1974.

[9] Véase la obra de María Rostworowski (1977). También la tesis doctoral inédita de Frank Salomon que trata de la etnohistoria de los Andes de páramo (Universidad de Cornell, 1977).

[10] Murra, 1966.

[11] Agradezco el acceso a la visita de Garci Díez al doctor Waldemar Espinoza Soriano.

En los capítulos 7 y 8 de la tesis el lector encontrará detalles que vislumbran la hipótesis del "archipiélago vertical", pero es evidente que no pude aprovecharlos a fondo, ya que mi experiencia de campo había sido tan limitada.

En los años 1953 a 1955, cuando escribía la tesis todavía no había estudiado el quechua. Por lo tanto escribí los nombres de los personajes y los conceptos andinos según la ortografía usada por las fuentes del siglo XVI: Huayna Capac en lugar de Wayna Qhapaq; camayoc en vez de *kamayuq;* mita en lugar de *mit'a.* No he corregido estos errores para la presente edición, que reproduce el texto de la tesis de 1955 casi sin alteración.

La única parte sistemáticamente modernizada es la bibliografía de fuentes primarias. En los últimos 22 años se han publicado nuevas ediciones de los cronistas clásicos, algunos de ellos en mejor trascripción paleográfica. En esta tarea es grande el mérito de la Biblioteca de Autores Españoles, de Madrid; gracias a su esfuerzo editorial, empezando con la reedición en 1956 de la antes inalcanzable obra de Bernabé Cobo [1653], disponemos de unas dos terceras partes de las fuentes impresas para el estudio del logro andino.

No he reproducido todas las notas marginales de la tesis, ya que había demasiadas. Para ayudar la consulta de las fuentes primarias, al citar a los autores del siglo XVI y XVII, indico siempre entre corchetes la fecha original de composición o impresión de la obra; siguen los "libros" y "capítulos" originales. Por ejemplo: Garcilaso [1609] l. v, cap. II; aparte va la fecha de la edición utilizada y citada por mí y la página: 1960, p. 150. Esto permitirá la fácil verificación y ampliación de la cita, cualquiera sea la edición de Garcilaso que use el lector.

En el glosario se encontrarán las palabras quechua o aymara del texto, y los conceptos que se han usado con un sentido regional o idiosincrásico. Por ejemplo, he diferenciado "conquista" de "invasión". La primera se usa aquí para la incorporación de grupos étnicos andinos por los incas; la segunda se refiere a la llegada al Tawantinsuyu de las huestes europeas.

La traducción al castellano del texto originalmente en inglés fue hecha por Daniel Wagner, colega argentino, que ahora trabaja en la Organización de las Naciones Unidas. Agradezco su paciencia y el cuidado con el cual ha manejado materiales tan exóticos. En la revisión final he contado con la ayuda de Carmen Viqueira.

Tlalpan, México, junio de 1977
Centro de Investigaciones Superiores del INAH

INTRODUCCIÓN A LA VERSIÓN DE 1955

No creo que haya muchos reinos ágrafos, precapitalistas, que hayan sido objeto de tan frecuente o prolongado estudio como los incas. A partir de los primeros observadores europeos que publicaron sus impresiones en Sevilla a dos años de la invasión, y siguiendo con Campanella, Voltaire o Marmontel, con Prescott y Cunow, hasta estudiosos modernos como Toynbee o Valcárcel, la estructura socioeconómica erigida en los Andes centrales en el siglo xv ha despertado un interés desusado. Como lo indicaron los testigos oculares, se trataba de "gente de razón y pulicía", con ciudades y caminos, riego y señores; con depósitos para almacenar los excedentes; nadie era "pobre", ni se moría de hambre.

Este último rasgo causó la más profunda impresión; con los años se difundió la idea de que en el momento de su encuentro con los europeos la sociedad inca era una especie de "estado de bienestar", un *welfare state* arcaico; algunos hablan de estado "socialista". Hasta un estudioso acucioso como Hermann Trimborn, de la universidad de Bonn, que durante años sostuvo que no tenía sentido hablar de socialismo en el contexto incaico, emplea el término en el título de una obra reciente, dirigida al gran público. La argumentación más elaborada, en los últimos años, es la de Arthur Morgan, quien sostiene que la *Utopía* de sir Tomás Moro fue inspirada por el modelo inca.[1] No es fácil demostrarlo, ya que Tomás Moro perdió la vida en el patíbulo el mismo año que Pizarro llegaba a Cajamarca, y hacía dieciséis años ya que la *Utopía* estaba impresa. Para defender su tesis el doctor Morgan postula un descubrimiento portugués de América, secreto y precolombino. Supone luego que los rumores acerca de un gran rey serrano, fabulosamente rico, difundidos en Panamá y a lo largo de la costa brasileña, llegaron hasta un desconocido viajero, el cual llegó al Tahuantinsuyu antes de Pizarro.[2] Este viajero, deslumbrado no sólo por la riqueza sino también por la justicia social imperante, fue más tarde el informante de Tomás Moro en Amberes. No es éste el lugar adecuado para verificar la hipótesis del doctor Morgan; la mencionamos aquí para señalar la tenacidad de aseveraciones que destacan

[1] Morgan, 1946.

[2] Por lo menos un europeo sí llegó al Perú en 1526. El portugués Aleixo Garcia cruzó lo que hoy son el sur de Brasil y Bolivia acompañando a un grupo de chiriguanos, que iban a atacar el reino cuzqueño. Véase Nowell, 1946.

los rasgos utópicos, "de bienestar", que caracterizarían la organización social inca.

Esta noción, que predominó sobre todo en los siglos XVIII y XIX, ha sobrevivido hasta nuestros días. Philip A. Means, en una época el historiador de los incas más conocido en EU, observó que

> era enteramente inconcebible que una dinastía que no escatimó esfuerzos para asegurar el bienestar material de sus súbditos los haya hecho trabajar con exceso, deliberadamente[...].[3]

John H. Rowe, autor de referencias fundamentales sobre la arqueología cuzqueña y la cultura inca, quien evitara cuidadosamente el verse envuelto en la controversia acerca del "bienestar", afirma no obstante que

> los mismos gobernantes reconocían que la preocupación paternalista por el bienestar material de sus súbditos no era otra cosa que un egoísmo ilustrado[...]. El gobierno protegía al individuo de toda clase de necesidades y exigía, a su vez, un pesado tributo[...].[4]

La principal autoridad peruana en la materia, el doctor Luis E. Valcárcel, a quien le deben los estudios incas algunas de las más estimulantes ideas en circulación, está convencido de que

> se conoce por todas las tribus de América que aquí, en este lado del mundo, vive el mayor poder humano, poseedor de grandes riquezas en metales preciosos y donde la organización de la sociedad es un modelo. El avance de sus ejércitos civilizadores es previsto como una fatalidad histórica[...].
>
> Las noticias del reino de maravilla son más concretas [para los conquistadores en el Brasil] pero estos primeros informes caen en manos del servicio de espionaje de Inglaterra y son seguramente utilizados por sir Tomás Moro en su libro *Utopía*. Aquel mundo imaginario no lo era tanto. Tenía existencia que treinta años después quedaría comprobada[...].[5]

Otros investigadores han seguido pistas diferentes; abundan comparaciones con Roma o con China, con los germanos descritos por Tácito y con los celtas. Muchos han preferido una analogía esclavista o feudal a la socialista.[6]

El objetivo de esta obra es intentar el estudio de la economía de los incas, y en parte de su organización social, dentro de un marco

[3] Means, 1931, p. 290.
[4] Rowe, 1946, p. 273.
[5] Valcárcel, 1945, pp. 44-45.
[6] Inclusive el que escribe; véase Murra, 1946. Tal interpretación feudal se retira formalmente en la tesis de 1955.

etnológico y de la antropología social. Me interesa la comunidad étnica local y sus vínculos con el estado. Creo que planteo preguntas, posiblemente nuevas, acerca de la agricultura andina y la tenencia de tierras en los Andes, de las actividades pastoriles y la aparente obsesión por el tejido. Examino la economía campesina y las rentas del estado a la luz de lo que la antropología ha aprendido durante las últimas décadas etnográficamente, sobre el terreno, respecto de sociedades preindustriales pero con estratificación social. En uno de los capítulos exploro la hipótesis relativa al "estado de bienestar", pero el énfasis está puesto en la descripción integradora de una sociedad específica, y no en su clasificación según categorías que surgen de la historia económica y social de Europa.

Éste no es el primer intento de tal naturaleza. En 1890, Heinrich Cunow[7] fue el primero que trató de ubicar los datos incaicos dentro de un contexto etnográfico. Se vio perjudicado por el limitado conocimiento etnográfico de que se disponía en la época; faltaba lo que podría haberle sido más útil: el conocimiento detallado, funcional, de las sociedades de clase del Pacífico y de África. Una segunda debilidad, igualmente propia de la época, fue que, partiendo del rechazo de las interpretaciones utópicas de la vida inca, Cunow aceptó en 1890 el análisis de Lewis H. Morgan, según el cual las sociedades mesoamericanas y andinas carecían de verdaderas estructuras estatales.[8] Su mérito, no obstante, es grande: fue el primero en dirigir nuestra atención hacia la comunidad étnica andina, el llamado *ayllu*, que había sido ignorada por los estudiosos anteriores. Sus consideraciones al respecto son desde entonces básicas para toda investigación.[9]

En los decenios posteriores a Cunow se avanzó bastante. Han sido localizadas y publicadas nuevas fuentes de los siglos XVI y XVII, de gran valor. Han aparecido nuevas ediciones, críticas, de los cronistas, especialmente en el Perú, donde el creciente interés por el pasado preeuropeo del país ha permitido el surgimiento de nuevos investigadores, cuyas obras son frecuentemente de alto nivel.[10]

No obstante, hacia 1950, me pareció que valía la pena emprender un nuevo estudio de la organización socioeconómica del Tahuantinsuyu, dado que en las décadas recientes nadie ha intentado una reconsideración de todo el *corpus* de las fuentes a la luz de los logros de una antropología que sería a la vez histórica y funcional. La exposi-

[7] Cunow, 1890; [1896], 1933; 1937.

[8] Véase la correspondencia entre Morgan y A. Bandelier, edición de Leslie A. White. Hay traducción española.

[9] Belaúnde, 1908, comentando diversas interpretaciones; Markham [1910], 1912; Trimborn, 1923-24; Baudin, 1928; Valcárcel, 1943-48.

[10] Porras Barrenechea, 1937; 1950-51; 1951; Valcárcel, 1951.

ción que sigue se refiere esencialmente a la organización económica; no hago el esfuerzo aquí de describir la cultura material y la tecnología andina durante el siglo XV y comienzos del XVI. Disponemos de obras excelentes y bien ilustradas al respecto;[11] sería inútil duplicarlas.

Pueden resultarle útiles al lector unas palabras acerca de las fuentes y las técnicas de investigación que he usado. El conjunto de las fuentes escritas se ha acrecentado, y probablemente continúe aumentando; la gran mayoría de ellas están al alcance de todos nosotros. No tuve acceso en 1955 a ningún documento inédito; si difiero de mis colegas será en la interpretación de un conjunto de hechos conocidos. En cierto modo, los estudios inca se asemejan a la investigación de las sociedades clásicas: ya no es factible un significativo trabajo de campo etnográfico.[12] Hay que combinar una familiaridad con el dato arqueológico con el uso crítico de las fuentes escritas. Si nos limitamos a estas últimas, presentan dificultades bien conocidas: el investigador prefiere a determinados cronistas, y la controversia se reduce pronto a escaramuzas de orden etimológico.

He intentado aquí evitar algunos de estos obstáculos. A partir del invierno de 1951-52, leí o releí sistemáticamente toda fuente conocida sobre los inca, escrita en los siglos XVI y XVII.[13] Evité deliberadamente los comentarios del siglo XVIII y los modernos. Compilé un fichero con referencias cruzadas basado en estas fuentes. La información está agrupada en unas 35 categorías de organización económica y social, tales como "agricultura con riego" o "posible filiación matrilineal", "comercio" pero también "movilidad social", "privilegios reales" aparte de las "dádivas reales". Traté luego de escribir un estudio sobre la organización social y económica del Tahuantinsuyu basado en estas fuentes primarias, nuevamente sin consultar a los comentaristas posteriores.[14] No pretenderé que éstos no me influyeron; no es posible borrar de la memoria las ideas de personas que han tenido que ver con la propia decisión de dedicarme a los estudios andinos e inca.

[11] Véase Rowe, 1944 y 1946; Bennett y Bird, 1949.

[12] Esta observación de 1955 es uno de tantos errores graves de que adolece la presente tesis. Es evidente hoy [1977] que las continuidades vividas en el mundo andino, particularmente en la agricultura, reciprocidades en el trabajo, percepción etnoecológica, tenencias de tierras, sin hablar de la religión, hacen indispensable el uso de la evidencia etnológica para comprender la organización preeuropea. Véase la introducción a la edición de 1977.

[13] Sólo en 1959 descubrí que se me había escapado lo que era probablemente la fuente más importante para mi tema: la inspección de los yacha, chupaychu y *mitmaqkuna* cuzqueños de la región de Huánuco, publicada ya en 1920-25 por Domingo Angulo, en la *Revista del Archivo Nacional,* Lima.

[14] Al hacer el análisis, pronto me di cuenta de que no podía incluir toda la organización social y económica. Decidí entonces limitarme a lo económico.

No obstante dejo constancia que desde 1947, cuando ingresé al claustro de la universidad de Puerto Rico y hasta diciembre de 1954, cuando la sección relativa a los dos sistemas de agricultura fue leída ante la sesión anual de los antropólogos norteamericanos, me abstuve de consultar el vasto cuerpo de comentarios y controversias, y traté de concentrarme en la evidencia.

De nada serviría pasar revista aquí a las obras y personalidades de los cronistas.[15] He utilizado a todas estas fuentes con excepción de los testimonios recogidos por algunos que, como Oviedo o Herrera, nunca estuvieron en los Andes.[16] Sin embargo, un estudioso que trabaja con material documental pronto adquiere preferencias por algunas fuentes y otras no le merecen confianza. Dadas las preguntas que me propuse, hallé que algunas fuentes eran más importantes que otras: las contestaciones locales a los formularios compilados por Jiménez de la Espada en sus *Relaciones geográficas de Indias* fueron usadas más frecuentemente que obras más ambiciosas que intentaron describir el país en su conjunto. No he vacilado en usar a Garcilaso aunque pienso que su reconstrucción histórica es antojadiza, y que él y Blas Valera son casi exclusivamente responsables de la percepción, fundamentalmente errónea, de la sociedad inca como dedicada al bienestar de su gente. También usé con provecho al extremo opuesto, al toledano Sarmiento. Alguien que registra una parte suficiente de lo que oye y ve personalmente proporcionará de modo inevitable informaciones útiles, cualesquiera sean sus prejuicios. Le corresponde al estudioso sopesar y evaluar.

Por tanto no comparto el rechazo de Polo de Ondegardo, tan difundido entre los autores modernos. Como lo observará el lector, lo utilizo con frecuencia, si bien críticamente; fue un astuto oportunista que se enriqueció mientras administraba el Cuzco y las zonas mineras, pero también un perspicaz observador de la vida andina, mucho menos etnocéntrico que la mayoría de sus contemporáneos. Escribió en una prosa atroz, increíble en un culto licenciado, pero comprendió bien la mezcla institucional de comunidades étnicas basadas en el parentesco y la estructura estatal que sus compatriotas estaban destruyendo. A la par de Cieza de León, él planteó las mejores preguntas que hoy se llamarían de ciencia social; su definición de la antropología aplicada es probablemente la más temprana, y ciertamente una de las mejores que se conozca. De su obra prefiero el informe de 1561, publicado en 1940 por C. A. Romero en la *Revista Histórica,* de Lima.

[15] Véase Means, 1928; Baudin, 1928; Vargas Ugarte, 1939; Rowe, 1946.

[16] Sí he usado, en cambio, a Las Casas y a Román y Zamora, quienes tuvieron informantes que me parecen confiables.

Comparto el entusiasmo de los autores peruanos como Julio C. Tello por la "carta al rey" de 1 200 páginas escritas por Huaman Poma y publicada en 1936 por el profesor Rivet. La he usado con profusión, y no sólo las ilustraciones.

Finalmente, hice amplio uso en este trabajo de las obras de los "extirpadores de idolatrías" de comienzos del siglo XVII: Arriaga, Avendaño, Villagómez, y más en particular Ávila, quien nos ofrece una excelente tradición oral de la provincia de Huarochirí.* Estos sacerdotes se interesaban necesariamente por los asuntos lugareños que los autores anteriores habían dejado de lado.

La presente tesis se divide en ocho capítulos. No se ha intentado separar los "hechos" de la interpretación; no obstante, los primeros cuatro capítulos son algo más descriptivos y técnicos; se ocupan de aspectos económicos tanto de la vida de aldea y de etnia, como del estado. Los capítulos 5 y 6 se concentran en las instituciones económicas estatales y constituyen en cierto modo la parte central de la exposición. El séptimo, corolario integral de los dos anteriores, contribuye al debate sobre la existencia del comercio. El octavo trata de los cambios estructurales que estaba viviendo el Tahuantinsuyu en sus últimos decenios, contradiciendo la imagen clásica presentada en los siete capítulos anteriores. El epílogo es un muy breve intento de especular acerca del futuro del sistema si hubiera sobrevivido más allá del año 1532.

Varios colegas y amigos ayudaron en la preparación de este trabajo. El que me ofreció el primer contacto con la problemática andina fue el profesor Harry Hoijer, de la universidad de Chicago, donde esta tesis fue presentada para obtener el doctorado en etnología. El doctor Wendell C. Bennett respaldó mis esfuerzos de llegar a los Andes; durante un decenio, hasta su prematura muerte en 1953, mantuvimos un estrecho contacto que me permitió familiarizarme con la perspectiva arqueológica en los estudios andinos. El doctor Donald Collier me aceptó como ayudante de investigación en su trabajo de campo en el Ecuador austral, en 1941-1942, permitiendo mi iniciación en el terreno. Aprendí mucho de él; agradezco también sus comentarios al presente trabajo. Ninguno de los tres es culpable de las exageraciones en las páginas que siguen.

En el nivel conceptual quisiera agradecer la deuda contraída con el profesor Karl Polanyi, cuyos estudios de sistemas redistributivos encontré muy estimulantes. Lamento que su obra y la de sus colabo-

* Véase *Dioses y hombres de Huarochirí*, traducción y prólogo de José María Arguedas, México, Siglo XXI, 1975. [E.]

radores todavía no se pueda citar. No tuve la suerte de asistir a la sesión de su seminario dedicado a los incas, pero sí tuve el privilegio de ser invitado a otras sesiones dirigidas por los profesores Polanyi y Conrad Arensberg durante el invierno de 1953-1954.

El texto fue escrito en inglés, idioma que no es el mío y que en ese entonces manejaba sólo aproximadamente. En la redacción final he recibido la colaboración y consejo del doctor Karl Reisman, sociolingüista avisado, quien supo adivinar el sentido rumano escondido detrás de las barbaridades cometidas en inglés.

Tres de mis antiguos estudiantes me han ayudado tanto en la investigación como con el fichero. Agradezco aquí a la señorita Heather Lechtman, de Vassar College; a la señorita Heath MacBain, de la universidad Columbia, y al señor Eduardo Seda Bonilla, de la universidad de Puerto Rico.

Sin la ayuda terapéutica del doctor Saúl B. Newton esta tesis no se hubiera acabado nunca.

GLOSARIO

Diccionarios usados:

DGH González Holguín, Diego [1608], *Vocabulario de la lengua general... llamada lengua Qquichua o del Inca,* Lima, Instituto de Historia, Universidad de San Marcos, 1952.

LB Bertonio, Ludovico [1612], *Vocabulario de la lengua Aymara,* La Paz, 1956.

ACLLA (Q. *aqlla,* plural *aqllakuna.)* "Las mugeres [...] que estauan en recogimiento escogidas para el seruicio de su Dios el Sol", DGH, p. 15. *Acllascca* – "escogido".

AJÍ Pimientos. Palabra introducida del Caribe; el *chile* mesoamericano. Q: *uchu.*

APU "Señor grande o juez superior o curaca principal. *Çapay apu:* rey". DGH, p. 31.

AYLLU "Parcialidad, genealogía, linaje o parentesco o casta". DGH, p. 39.

CACIQUE véase CURACA.

CAMAYOC (Q. *kamayuq.)* "Oficial o mayordomo; el que tiene a su cargo haziendas o alguna chacra", DGH, p. 48. "Maestro muy entendido y principal". (Jorge Lira, *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1952, t. 21, p. 95.)

CAPAC *(Q. qhapaq)* poderoso. *"Kapac yahuarniyoc* – de sangre real", DGH, p. 134. *"Ccapaca* – rey o señor. Es vocablo antiguo que ya no se usa con esta significación" (LB, t. 2, p. 42).

COLLA Término Cuzco-céntrico designando a los aymara-hablantes en general.

COLLCA *(Q. qollqa.)* Depósito, granero. "Trox, almacén para chuñu, mayz, quinua", LB, t. 2, p. 50.

CONQUISTA Usado en la tesis para designar la incorporación de etnias andinas en el Tahuantinsuyu. Expansión del estado inca. Véase INVASIÓN.

CUMBI Ropa fina.

CURACA *(Q. kuraqka.)* "El señor del pueblo[...] el señor mayor o superior". DGH, p. 52.

CHACRA "Heredad de lauor, tierras o huertas", DGH, p. 91. Las fuentes con frecuencia dicen "chácara".

CHARQUI (Q. *Ch'arki.)* Carne u otro tejido animal, alternativamente helada y asoleada; hecha conserva.

CHICHA Bebida fermentada, mayormente de maíz. Palabra del Caribe, impuesta en el resto de América. Q. *aka, aswa.*

CHUÑU (Q. *ch'uñu.)* Papa y otros tejidos vegetales, helados y asoleados, alternativamente; hechos conserva. Hay muchas variedades.

HATHA "Casta, familia, ayllo", LB, t. 2, p. 124.

HATUN RUNA "Hombre labrador", DGH, p. 154. Varón adulto, casado, enumerado por el censo incaico.

HUACA Lugar u objeto sagrado.

HUACCHA (Q. *waqcha.)* "Pobre y huérfano", DGH, p. 162. "Pobre y también huérfano sin padre ni madre", LB, t. 2, p. 144.

HUARANCA (Q. *waranqa.)* Unidad censal compuesta de 1 000 unidades domésticas.

HUNU Señor máximo "de un valle" o de un grupo étnico. En el lenguaje decimal del censo incaico se lo define algunas veces como señor de 10 000 unidades domésticas.

INVASIÓN La llegada al Tahuantinsuyu de las huestes europeas. Véase CONQUISTA.

LLACTA (Q. *llaqta.)* "Pueblo", DGH, p. 207. *Llactayoc apu* – señor del pueblo.

MALLKU "Señor de vassallos", LB, t. 2, p. 220. Véase CURACA.

MANAY, MAÑAY "Lo que hay que prestar, aquello que se debe pedir", p. 628 (Jorge Lira, *Diccionario Kkechuwa – Español,* Tucumán, 1944). Fórmula de reciprocidad.

MITA (Q. *mit'a.)* Tiempo, vez, turno. "Lo que dura por una temporada no más", LB, t. 2, p. 224.

MITIMA (Q. *mitmaq.)* "Aduenedizo y auezindado en algún lugar", DGH, p. 244. *"Mithma:* aduenedizo que tiene origen de otro pueblo", LB, t. 1, p. 21.

MITTAYOC "El que trabaja por su tanda o vez", DGH, p. 243.

MONTAÑA En la etnogeografía andina, el término se refiere a la vertiene oriental, húmeda, de los Andes. Ceja de selva.

PACHACA Unidad censal compuesta de 100 unidades domésticas.

PÁRAMO Zona etnogeográfica andina, generalmente alta pero

cercana a la línea ecuatorial, por lo tanto húmeda y sin mucha población. Los Andes de páramo se refieren generalmente a los del Ecuador y Colombia.

PUNA — Zona etnogeográfica andina, situada al sur del páramo. Generalmente se acepta que las regiones altas y frías al sur de Cajamarca se llaman puna. Troll (1931) ofrece una clasificación de punas. Zona frecuentemente muy poblada; cultivos de papa y quinua.

QUECHUA — (Q. *qhishwa.)* Zona etnogeográfica, valle o quebrada protegida, cultivada frecuentemente con maíz. El idioma principal de los Andes deriva su nombre europeo de esta zona. Su autodesignación es *runa simi,* lengua o idioma del hombre.

QUINUA — Planta cultivada, *chenopodia.* Grano de altura, rico en proteínas.

RUNA — Varón, hombre. Véase HATUN RUNA.

SAPSI — "Lauor común de todos; obra de comunidad", DGH, p. 333. *"Sapsi chacra* – chacra de comunidad para sostener pobres", DGH, p. 83.

SAYA — Mitad de arriba o abajo, derecha o izquierda, en la organización dual andina. *Hanan saya* – mitad de arriba.

SUYU — "La parte que alguno o muchos toman de alguna obra para trabajar", LB, t. 2, p. 332. "La tarea en el trabajo", DGH, p. 46. "Prouincia", DGH, p. 333. "Banda", DGH, p. 688.

TAMBO — (Q. *tampu.)* Instalación estatal, con cuarteles y depósitos instalados a lo largo del camino real al final de cada día.

TOCRICOC — (Q. *t'oqrikoq* – gobernador y *tukuy rikoq* – todo-love) dos representantes del estado inca, generalmente confundidos por las fuentes europeas. Según Rowe (1946, p. 264 y nota 20), los dos términos no tienen ninguna relación etimológica.

TUPU — "Medida de cualquier cosa, legua", DGH, p. 347. "Era bastante un tupu de tierra para el sustento de un plebeyo casado y sin hijos" (Garcilaso [1609], l. v, cap. III; 1960, p. 152). "Era cada topo cincuenta brazas en largo y veinte y cinco en ancho", Cobo [1653], l. XIV, cap. XV; 1956, p. 268.

YANA — "Criado, moço de seruicio", DGH, p. 363. *Yanapa* – ayuda o auxilio. Los *yana* han sido objeto de debate, ya que algunos sostienen que fueron esclavos. Véase Murra, 1975, pp. 225-242.

PRIMERA PARTE

1. AGRICULTURA

Ecológicamente, el territorio de las repúblicas andinas parece a primera vista uno de los ambientes menos propicios para el hombre: la costa es un verdadero desierto y los altiplanos son muy altos, secos y fríos. Y sin embargo los habitantes de esta región han demostrado a lo largo de muchos siglos ser capaces no sólo de sobrevivir en tales circunstancias sino también de crear una serie de civilizaciones que extrajeron del medio el excedente necesario para expandirse y florecer. En la costa, el riego hizo posible la agricultura; en las punas y sierras se adaptaron una serie de cultivos que permitieron la supervivencia.

Destacados estudiosos de la historia andina, como Tello, Kroeber, Valcárcel, Bennett y otros,[1] han subrayado la unidad cultural del territorio boliviano-peruano, tanto en el espacio como a lo largo del tiempo, en la costa como en la sierra. Pese a las profundas quebradas y a las grandes diferencias en cuanto a lluvias y temperatura, altitud y vegetación, se comprueba un continuo histórico: una y otra vez los valles aislados se abrieron a las influencias culturales exteriores; en distintas fechas, tanto antes como después de nuestra era, hallamos ampliamente distribuidos por toda la región cerámicas y motivos religiosos similares. Las excavaciones nos muestran artefactos de origen Chavín e Inca, Tihuanaco y Chimú a centenares de kilómetros del punto en que fueron fabricados por primera vez, mezclados con las tradiciones locales, y a veces desplazándolas.

No obstante, un examen de los esquemas evolutivos que esos autores sugieren[2] nos mostrará que el altiplano y la cuenca del Titicaca fueron una zona separada durante los períodos tempranos de la historia andina. Y fue precisamente esta zona la que, mucho antes de las expansiones Tiahuanaco e Inca, hizo las contribuciones más básicas que hicieron posible el desarrollo de la civilización en los Andes: la domesticación de la llama y el cultivo de toda una serie de tubérculos aptos para las grandes alturas, resistentes a las heladas, de los cuales la papa es sólo el más celebrado.[3]

[1] Tello, 1930; Kroeber, 1944, p. 111; Valcárcel, 1943-49; Bennett, 1948, p. 2; Strong, 1948; Willey, 1948 y 1953a.

[2] Véase Kroeber, 1948, p. 114; reproduce un cuadro en el cual se comparan esquemas propuestos por Bennett, Strong, Willey y Steward.

[3] Véase Willey, 1953a, p. 377, donde hace conjeturas acerca de la impor-

Geógrafos y climatólogos han efectuado sobre el terreno detallados estudios de los suelos, las lluvias y temperaturas, la vegetación y los efectos en las latitudes tropicales de las grandes alturas.[4] Han sido diferenciadas diversas zonas climáticas y de vegetación, desde el desierto costero hasta la selva del Amazonas, pasando por las punas y tundras. Para los fines de este trabajo, las zonas más características son la puna o altiplano y la *quishua* o sierra, que se interpenetran y forman *juntas* el medio decisivo donde se desarrolló la civilización andina.

La puna es una alta estepa, fría y seca, que comienza como una estrecha franja a los 8 grados de latitud sur, aproximadamente, y se va ensanchando hacia la cuenca del Titicaca, para convertirse luego en las deshabitadas extensiones saladas del desierto de Atacama y el occidente de Bolivia. En su mayor parte es demasiado elevada para la agricultura, aunque ocasionalmente el pastor de alpacas puede continuar sus actividades a alturas notables,[5] y a veces vale la pena cultivar las resistentes variedades locales hasta por encima de los 4 000 m. Hacia el norte, donde la puna se estrecha por la proximidad de las cordilleras, comienza a menor altura (entre 3 400 y 3 450 m) y las lluvias son más intensas y se prolongan por 6 o 7 meses. El forraje que se halla entre los manojos del *ichu* es menos satisfactorio para los rebaños[6] que el que se encuentra más al sur, donde la estepa se hace más ancha a medida que las cadenas serranas se separan, mientras que la precipitación pluvial queda detenida al este. Aquí la puna es más seca; la estación lluviosa dura solamente unos tres meses, desde diciembre a marzo. También es más alta; comienza a los 4 000 m, y las hierbas enanas anuales entre los *ichu* florecen formando la extensión de pastos que presumiblemente fue otrora el centro de la domesticación de la llama y la alpaca.

Aquí y allí interrumpen la puna valles fluviales que se convierten en profundas gargantas al correr las aguas hacia el oeste. El fondo de estas gargantas es muy caluroso y seco, como la costa. El desierto alcanza hasta los 1 500 m en el curso del Mantaro y hasta los 1 800-

tancia de "la aparición de la agricultura y la alfarería en el sur", lo cual "es estilísticamente algo completamente distinto de Chavín". Véase también Bennett, 1953, p. 220, quien pide "estudios más detallados de la importancia económica de las diversas plantas cultivadas para la población contemporánea e histórica".

[4] Weberbauer, 1911, 1945; Bowman, 1916; Schwalm, 1927; Troll, 1931; James, 1942; Sauer, 1950.

[5] En 1911, Bowman halló la choza permanente de un pastor a más de 5 000 metros; 1916, pp. 46, 52, 96.

[6] Troll, 1931, p. 265; Bennett y Bird, 1949, pp. 16, 172. Para un examen botánico y ecológico detallado, véase Weberbauer, 1945, pp. 291-327, 366-408.

2 400 m en el valle del Apurimac.[7] Por encima de este límite, a lo largo de las empinadas laderas, y más hacia el este hasta la divisoria de las aguas, a medida que nos acercamos a la puna entramos en una zona hoy conocida como la sierra. Se trata de las laderas de los valles altos y de las partes más bajas y más protegidas del altiplano, donde se puede practicar la agricultura de tubérculos, a distancias relativamente cortas de los pastos. Aquí ha tendido a concentrarse la población, tanto en el pasado indígena como en la época moderna. Junto con la altura de la puna se eleva también este óptimo, hasta 2 700 m en el norte, 2 300-3 300 m en el centro y 3 000-3 500 m en las tierras altas meridionales. Algunas de las poblaciones más densas, entonces y ahora, se hallan en torno al lago Titicaca, a más de 3 800 metros.

A los forasteros, la mayor parte de la región les parece inhabitable; el geógrafo norteamericano James estimó que sólo el 1.2% de la región andina era utilizable para cultivos.[8] La población humana ha tendido tradicionalmente a concentrarse en "bolsones", de los cuales solamente seis, según W. C. Bennett, eran de tamaño suficiente para permitir una elaboración cultural.[9] Según los geógrafos, no es accidental que el valle del Cuzco se haya convertido en un centro cultural de primera importancia: el valle de Vilcanota-Urubamba y la pampa de Anta forman una zona fértil, no demasiado alta (el Cuzco está a unos 3 400 m), beneficiada por parte de las lluvias que vienen del oriente y por el escurrimiento de las nieves del nudo de Vilcañota. Dispone de alguna agua aun durante la estación seca.

En el pasado, debido al crecimiento demográfico y a las vicisitudes políticas, grupos étnicos han sido empujados hacia zonas cada vez más elevadas, hasta hacerse enteramente imposible la agricultura; pero idealmente el asentamiento humano en los Andes trata de obtener algún acceso tanto a las tierras de labranza más protegidas de la *quishua* como a los pastos de la puna. Esto fue observado repetidamente en el siglo XVI en lo que se refiere al Cuzco, Guamanga o Arequipa,[10]

[7] Weberbauer, 1945, pp. 430-37; Schwalm, 1927, p. 35; Troll, 1931, p. 275. Pese a que desde arriba esta zona se consideraba intolerablemente tropical, según Polo (1940, p. 193), la oportunidad de cultivar especies de clima cálido a relativamente corta distancia del Cuzco era algo tentador. Garcilaso afirma que estas riberas del Apurimac fueron colonizadas: "De Nanasca sacó el Inca indios de aquella nación [...] para poblar en tierra caliente y fueron pocos porque había poca tierra para poblar [...] ([1609], l. III, cap. XIX; 1960, t. 2, p. 111).

[8] 1942, p. 184.

[9] Bennett y Bird, 1949, p. 97, pero véase también Bennett, 1946, pp. 69-70. Véanse mapas 28 y 29 en James, 1942.

[10] Damián de la Bandera [1557], 1965, t. I, pp. 176-77; Luis de Monzón [1586], 1965, t. I, pp. 227, 238-39; Acosta [1590], l. III, cap. XIX; 1962, pp. 124-26.

Jauja y Chuquiabo,[11] u otros lugares de la sierra.[12] En la época moderna, Weberbauer comprueba que la población más densa se halla entre los 3 000 y los 3 500 metros.[13]

Tanto históricamente como en nuestra época, la puna y la *quishua,* el altiplano y la sierra, el pasto y el valle alto forman una unidad y una sola área cultural. Por encima de ellos está la línea de las nieves; debajo, los arbustos xerofíticos y los desiertos. Hacia el este, la selva amazónica; al sur, la puna salada, con sus matorrales de *tola,* no comestible; hacia el oeste, la costa desértica que necesita riego para abrirse a la vida. En medio de todo eso, la alta estepa de la puna, aparentemente inhospitalaria, con la *quishua* en sus intersticios (un viajero francés las calificó de "tierras del otoño eterno"), han logrado ofrecer hogar y alimento a algunas de las más notables civilizaciones del Nuevo Mundo.

Dentro de esta unidad de puna y *quishua* hay no obstante significativas diferencias botánicas, ecológicas y, como espero demostrar, también culturales. El geógrafo Isaiah Bowman nos trasmite una impresión de esta diferenciación cuando describe su visita al valle de Salamanca, en el sur del Perú, en 1911. Al subir la ladera, cierta mañana, la línea de escarcha era "claramente visible[...] cerca de la línea divisoria entre el cultivo del maíz y el de la papa". Ésta era también la línea que separaba las escarpadas tierras altas, con sus "chozas miserables" y las llamas en "corrales rústicos" de las chacras bien cultivadas de más abajo, con el ganado dentro de corrales de piedra. "En media hora —dice Bowman— pasamos la frontera entre los agricultores, debajo de la línea de las heladas, y los pastores, por encima de ella".[14]

El corolario importante de esta distinción es la separación de los cultivos verdaderamente andinos, como la papa, del cultivo panamericano de clima cálido, que es el maíz. En los niveles superiores, los tubérculos autóctonos —la papa, la oca, el ulluco— son los únicos bien aclimatados. Juzepczuk, miembro de la expedición de Vavilov, halló una especie de papa silvestre floreciendo a 5 000 m, a una temperatura de −7 grados; muchas de las variedades cultivadas prosperan regularmente a los 4 000 m. Sin ellas el asentamiento humano hubiera sido imposible; "verdes y secas, son mantenimiento tan general[...] que la mitad de los indios no tienen otro pan".[15] En la época preco-

[11] Cieza de León [1553], l. I, cap. XCIX; 1942, p. 442.

[12] Polo de Ondegardo [1561], 1940, p. 134.

[13] 1945, p. 615. Véase también Schwalm, 1927, p. 61.

[14] Bowman, 1916, p. 56. En la p. 96 hay otra descripción similar de Antabamba, a 3 658 m.

[15] Cobo [1653], l. IV, cap. XIII; 1956, p. 168. Acosta nos habla de "un

lombina eran los cultivos de subsistencia tan comunes en la dieta "que para medir la duración de las cosas que se hacen en breve" usan el tiempo "que se tardan en cocer las papas".[16] En la puna alta y fría del Collao, los cronistas se sorprendieron al no hallar otros granos que la quinua, y nos ofrecen largas relaciones acerca de la dependencia de los cultivos andinos.[17] Tal dependencia no condenó al Collao a la marginalidad: aparentemente el cultivo de tubérculos y la domesticación de los camélidos se originaron en esta zona.

La papa es el más importante de los cultivos andinos, no sólo por su ulterior difusión mundial, sino también dentro del contexto local. LaBarre recogió los nombres de más de 220 variedades sólo en el Collao; la mayoría de estas designaciones, después de más de 400 años de ocupación europea, no mostraban huellas de influencia foránea.[18] Si bien algunas variedades diploides, que los botánicos consideran las más primitivas, están confinadas a laderas más bajas y protegidas de la *quishua,* la mayoría de las papas cultivadas son verdaderas plantas de puna, resistentes a las heladas pero a la vez muy dependientes de la intervención humana. De hecho, las amargas *luki,* que son las más resistentes, son triploides estériles que no crecen por debajo de los 2 500 m y no pueden propagarse sin la acción del agricultor.[19] La gran cantidad que hay de estos híbridos de gran altura indicaría que, durante la mayor parte de la historia del hombre en los Andes, hubo presiones para extender el asentamiento humano a la alta puna;[20] las empinadas quebradas, que parecerían más atractivas a primera vista, sólo pueden ser utilizadas seriamente una vez que mediante obras públicas se han construido andenes y se ha provisto el regadío.

género de ellas más apacible que se da también en lugares calientes [...]" ([1590], l. IV, cap. XVII; 1962, p. 173) y Salaman cita a botánicos soviéticos que hallaron variedades silvestres en tierras bajas (1949, p. 34). Aunque las papas eran conocidas en la costa y hay reproducciones de ellas en el arte de la región (Salaman, 1949, pp. 15, 19; Yacovleff y Herrera, 1934, p. 299), nada indica que fueran un elemento importante en la dieta ni en la economía.

[16] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, p. 143.

[17] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 198; Cieza [1553], l. I, cap. XCIX; 1942, p. 442; *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, pp. 310, 316, 328 y 338-39; Polo [1571], 1916, p. 63; Acosta [1590], l. III, cap. XX, y l. IV, cap. XVII; 1962, pp. 127-28 y 173; Garcilaso [1609], l. V, caps. I y IV; 1960, pp. 149-50 y 153.

[18] LaBarre, 1947. Para más detalles sobre el cultivo de la papa, véase Mejía Xesspe, 1931, pp. 17-18; Muelle, 1935, pp. 137-38; Latcham, 1936, pp. 168, 170.

[19] Latcham, 1936, pp. 81-82, 167; LaBarre, 1947; Salaman, 1949, pp. 54-55.

[20] Sobre la base de consideraciones botánicas, Troll previó la actual ampliación de la cronología andina. En 1931 pensaba ya que las cronologías de Uhle y Means no otorgaban tiempo suficiente para el desarrollo de la agricultura andina (p. 271).

En otras partes del mundo por lo general los tubérculos no se conservan bien.[21] Algunas de las variedades andinas se conservan siete, diez y hasta doce meses en las condiciones de la puna. Además, en esta región fueron ideados varios procedimientos para mejorar la conservación, aprovechando la oscilación de la temperatura entre la noche y el día, lo que permite la "momificación" no sólo de los vegetales sino también de la carne y otros tejidos. A la mayoría de las papas se las puede convertir en *chuñu,* sustancia que se obtiene helando y luego exprimiendo, secando los tubérculos. A las variedades de gran altura, amargas y de lenta maduración, se las cultiva exclusivamente para *chuñu,* que puede ser conservado durante un tiempo mucho mayor que las mismas papas. Lamentablemente, no ha sido posible determinar con exactitud en 1955 durante cuánto tiempo se podía conservar el *chuñu.*[22] Cobo habla de "muchos años"; en una comunicación personal, Volney Jones, etnobotánico de la universidad de Michigan, dijo que un pedazo guardado durante 15 años en Ann Arbor no se había descompuesto. El proceso de fabricación mismo depende exclusivamente de las condiciones de la puna, con heladas nocturnas y días cálidos, más un clima seco; no hay *chuñu* en el Ecuador, que carece de una verdadera puna; Karl Sapper no pudo fabricarlo experimentalmente en Alemania.[23]

Mientras que las papas muestran esta clara distribución zonal, al maíz se lo encuentra tanto en las zonas altas como en la costa. Este hecho ha ocultado la esencial asociación del maíz a un clima cálido; necesita bastante humedad y calor; el período de crecimiento es relativamente largo. En las tierras alto-andinas las sequías son frecuentes, y además están sometidas a frecuentes heladas. Sólo se hallará el maíz en la *quishua,* y no en cualquier parte de ella.

Todavía no sabemos cuándo llegó el maíz a la sierra; no tenemos razón para dudar de que haya sido mucho antes de la conquista inca, aunque probablemente fue después de la domesticación de los tubérculos. Aun en la costa, el maíz se presenta relativamente tarde; la arqueología indica que apareció después de aproximadamente mil años de una agricultura de tubérculos, leguminosas y algodón.[24] Según las

[21] Troll, 1931, p. 268; Sapper, 1936, p. 64.

[22] La mejor descripción etnohistórica de la fabricación del *chuñu* se encontrará en Cobo [1653], l. IV, cap. XIII; 1956, p. 168. Detalles adicionales de la práctica moderna en Schwalm, 1927, p. 186; Troll, 1931, p. 268; Yacovleff y Herrera, 1934, pp. 297-98; Mejía Xesspe, 1931, p. 17; Latcham, 1936, pp. 175-77; LaBarre, 1947, pp. 91, 96 y otras; Salaman, 1949, pp. 11, 35; Sauer, 1950, pp. 514-16.

[23] Troll, 1931, p. 268; Sapper, 1936, p. 64.

[24] Bennett y Bird, 1949, pp. 29, 114-20, 126; Strong y Evans, 1952, pp. 22-45, 353; Willey, 1953b.

fechas de C14, disponibles en 1955, el maíz se introdujo en el valle de Virú entre los 900 y 700 años antes de nuestra era.[25] No es concebible que haya madurado aquí sin regadío, pero los arqueólogos nos dicen que el riego artificial no comenzó sino bastante después de la introdución del maíz. Es posible que se lo cultivara al principio en *pukios,* terrenos hundidos que aparecen limpiando la arena y que utilizan parte de las aguas subterráneas.[26] Esta supuesta falta de temprana asociación del maíz con el riego en la costa requiere investigación adicional.

Las dudas disminuyen cuando pasamos de la costa a las zonas altas: en los Andes el maíz necesita regadío. Es una planta vulnerable, pese a la adaptabilidad de ciertas variedades: no se da bien en las quebradas calurosas y secas; ya vimos que el desierto suele llegar hasta los 1 500 y aun hasta los 2 400 metros a lo largo del Apurimac. Tampoco puede dar choclo por encima de los 2 700 m en el norte, y de los 3 500 en el sur, donde en casi cualquier mes del año puede esperarse una helada nocturna.[27] Y hasta en las restantes zonas intermedias se requiere casi siempre del riego; tanto en la época inca como en la moderna, el riego ha sido considerado no sólo deseable sino indispensable dondequiera se cultivara maíz, aun donde no hay escasez de lluvias.[28] Garcilaso nos dice que "no sembraban grano de maíz sin agua de riego" y que si se podía contar con agua y abonos las chacras de maíz eran "como una huerta".[29] Los campos regados no necesitaban de la rotación ni de descanso. Hay indicaciones de que los andenes tan laboriosamente construidos en las laderas de la *quishua* estaban destinados a producir maíz.[30]

El regadío es uno de los factores que hacen posible elevar el límite

[25] Se trata del período llamado Guañape, cuando las influencias Chavín eran fuertes en la costa norte. Siguiendo a Tello, se ha sugerido que tanto el maíz como la deidad felina característica de esta época provinieron de la montaña (Strong y Evans, 1952, p. 237).

[26] Strong y Evans, 1952, p. 9; Willey, 1953b, pp. 16-17, 367, 394 y la ilustración 54.

[27] Troll, 1931; James, 1942, p. 150.

[28] Schwalm, 1927, p. 176. Algunas variedades de maíz de rápida maduración, que no requieren riego, eran conocidas antes de 1532: Huaman Poma habla del *cochaca* o *michica sara,* maíz de temporal [1613], 1936, p. 1164 y también 260, 1137-38). El botánico Cutler halló una variedad moderna que maduraba en 44 días (1936, p. 265) y Sauer le recuerda a Mangelsdorf que en el valle de Urubamba el maíz se da sin riego (1950b, p. 493). Véase también Mejía Xesspe, 1931, pp. 13-14.

[29] Garcilaso [1609], l. v, caps. I y III; 1960, pp. 149 y 153; Ávila [¿1598?], cap. XXXI; 1975, p. 136.

[30] Cieza [1553], l. I, cap. XCI; 1947, p. 437; Molina del Cuzco [1572], 1943, pp. 66-67.

superior del cultivo, pero se usó rara vez en el caso de las papas y demás cosechas serranas. Esto se debió en parte a la topografía de la alta puna, con los ríos que corren por hondas quebradas muy debajo de ella. Como lo expresa Garcilaso: allí donde no llegaba el riego "sembraban de sequero otras semillas y legumbres que son de mucha importancia[...] que llaman papa y oca y añus".[31] Cieza de León no observó regadío en el Collao,[32] y la mayoría de los cronistas tampoco mencionan los cultivos andinos cuando hablan del riego. Más recientemente, el geógrafo Schwalm, quien realizó un intenso trabajo de campo en la zona, afirma que al maíz se le aplicaban riego y abonos, mientras que las papas crecían "de temporal".[33] LaBarre nos dice que en Bolivia las variedades *luki* no reciben riego ni abono, aunque aparentemente algunos de los otros tubérculos reciben esa ayuda en la agricultura actual.[34] Si el cultivo es de temporal, la tierra tiene que descansar: respecto al Collao, Schwalm dice que se cultivaba una parcela durante cuatro años y se la dejaba en descanso durante siete.[35] Esto concuerda con los datos del siglo XVI: "no las sembraban más de un año o dos y luego repartían otras y otras porque descansasen las primeras".[36]

Las papas, en sus centenares de variedades, eran la principal cosecha de altura, pero también se cultivaban y se siguen cultivando otros tubérculos como la mashua, el ulluco, la oca. También a ellos se los puede conservar en formas parecidas al chuñu, congelándolas y secándolas. Sólo un grano, la quinua, está asociado con los tubérculos de puna.[37] Sus semillas y hojas eran utilizadas como alimento

[31] Garcilaso [1609], l. v, cap. I; 1960, p. 149.

[32] Cieza [1553], l. I, cap. XCIX; 1947, p. 442. Véase la reveladora leyenda de Huarochirí: Una deidad local vinculada con el maíz y el riego, Collquiri, quiso favorecer a sus cuñados y creó un manantial: "salió tanta agua... que amenazaba arrasar todas las tierras... [y] las ocas que estaban secándose al sol, la quinua que estaba tendida en las eras...". Los parientes políticos "enfurecidos, gritaron... Nosotros ya estamos acostumbrados a tener poca agua..." y le imploraron: "Cierra el manantial". Finalmente, Collquiri taponó la fuente con su manto. (Ávila [¿1598?], cap. XXXI; 1975, pp. 134-35.)

[33] Schwalm, 1927, p. 184. Véase también Rick y Anderson, 1949, p. 406. Esto tal vez no concuerde con los informes de que se llevaba agua artificialmente a los pastizales (Garcilaso [1609], l. v, caps. I y XXIV; 1960, pp. 149-50 y 182-83; Huaman Poma [1613], 1936, p. 944). Véase también Quelle, 1931, p. 165, y Schwalm, 1927, pp. 186-87.

[34] LaBarre, 1947, pp. 91 y 94-95.

[35] Schwalm, 1927, p. 186; véase también Bandelier, 1910, p. 80.

[36] Garcilaso [1609], l. v, cap. I; 1960, p. 149.

[37] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 338; Polo [1571], 1916, pp. 63 y 156. Troll lo observó crecer en los suelos secos y salinos de la alta puna. Madura rápidamente y puede completar su crecimiento dentro de la

y para elaborar una bebida. Los arqueólogos encontraron una de sus variedades en estratos bastante tempranos.[38]

A pesar de su adaptación y probable domesticación en grandes alturas, aun estos cultivos fueron frecuentemente amenazados por granizadas, heladas y sequías. Polo de Ondegardo, repetidas veces corregidor y también encomendero en la puna, informa que

> alliende de no cogerse en toda ella más que papas e avn en munchas dellas no se dan que de çinco años los tres por la mayor parte son aviesos[...].[39]

Cabello Valboa, una fuente independiente, indica que el hambre acechaba cuando fracasaba la cosecha de papas.[40] En tales momentos los campesinos comían raíces silvestres *(quimillo, achacama)*[41] o hierbas *(chucan, pinan)*.[42] Para mitigar las heladas y la escasez de agua se apelaba a ayunos, sacrificios y víctimas propiciatorias.

En tales circunstancias es interesante observar cuán escasos son los rituales que han registrado los cronistas para la papa y otros cultivos andinos. Los calendarios ceremoniales de que hablan se refieren casi exclusivamente al maíz. Pese a la importancia económica de los tubérculos y los rituales en torno a su cultivo que encontramos hoy en día,[43] se tiene la impresión de que los cronistas del siglo XVI no vieron ninguna ceremonia destinada a proteger las cosechas de papa. Por supuesto, es posible que tal ausencia de ritual indique que un cultivo local bien adaptado no suscitaba ansiedad. Pero esto no es probable si se tiene en cuenta los complejos ritos contemporáneos de que es objeto la papa, y su semejanza con lo dicho por el único informe que logró superar la falta de interés de los cronistas: sólo 15 años después de la invasión, un párroco permitió en su comunidad una ceremonia vinculada con la siembra de tubérculos. Hubo música y danzas con

corta estación lluviosa (1931, p. 275). Véase también Yacovleff y Herrera, 1934, pp. 305-07; Sauer, 1950b, pp. 496-97 y 517-18. Garcilaso [1609], l. VIII, cap. IX; 1960, p. 306.

[38] Bennett, 1936, p. 424, y 1946, p. 21; véanse también los hallazgos de Uhle en Arica, en Yacovleff y Herrera, 1934, p. 307.

[39] Polo [1561], 1940, p. 168, y [1571], 1916, p. 156. Tschudi dice que una buena cosecha de cada tres era normal en la puna en el siglo XIX (1918, t. I, p. 222). Véase también Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 198; Cieza [1553], l. I, cap. XCIX; 1947, p. 442; *Relaciones geográficas de Indias,* t. I, p. 338.

[40] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. V; 1951, p. 233.

[41] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 338.

[42] Huaman Poma [1613], 1936, p. 109. ¿Era alguna de ellas el amaranto mencionado por Sapper como *inca pachaqui,* el cereal del Inca? (véase Sapper, 1936, p. 76, nota 2, y Weberbauer, 1945, p. 619).

[43] Véase Bandelier, 1910; Paredes, 1936; LaBarre, 1948; Salaman, 1949; Tschopik, 1951.

instrumentos de labranza y alguna competencia entre las dos mitades. Se seleccionó y sacrificó una llama; grandes "semillas" de papa fueron sumergidas en su sangre. En este momento el sacerdote interrumpió el ritual. Poco después llegó a la región Cieza de León y tomó nota del relato del clérigo, pero éste fue el cronista más atento al detalle etnográfico.[44] Lo probable es que tales ritos sean tan antiguos como el cultivo mismo de la papa.[45]

Tal vez podamos comprender esas reticencias de la información si recordamos que en la tradición oral de Huarochirí, reunida por el doctor Ávila, el hecho de comer papas era considerado como índice de una baja posición social: un mendigo andrajoso era designado *huatyacuri*, comedor de papas.[46] En otra leyenda, registrada por Cabello Valboa, el héroe se oculta de sus enemigos entre "ganaderos[...] a quien la pobreza en que vibían les daua siguridad[...]" y quienes se sustentaban "de las papas y ollucos y otras rayzes y yeruas".[47] Al describir a los habitantes del Qollasuyu, Huaman Poma dice que "tienen muy poca fuersa y ánimo y gran cuerpo y gordo seboso para poco porque comen todo chuño y ueuen chicha de chuño[...]" y los compara con los de Chinchaysuyu: "aunque son yndios pequeños de cuerpo animosos porque le sustenta mays y ueue chicha de mays que es de fuerza[...]".[48] Así como el cultivo de la papa, alimentarse con ella era propio de los campesinos.

Cualesquiera fueran los rituales practicados por los cultivadores, tenían lugar en las aldeas, lejos de la mirada de nuestros cronistas. Sólo alrededor de 1600, las autoridades eclesiásticas de Lima descubrieron que si bien formalmente estaban bautizados, los habitantes de los Andes seguían practicando muchos de sus ritos tradicionales. Fueron organizados equipos de extirpadores de idolatrías y se compilaron manuales para "descubrir las huacas y sus camayos". Es entonces cuando aparecen referencias a los rituales dedicados a la papa y la quinua.[49]

No hay peligro de que los cronistas hayan pasado por alto el maíz. Consumidores de granos en su tierra, y familiarizados con el maíz en el Caribe y México desde mucho antes de la invasión de los Andes, informaron desde un primer momento de la distribución panameri-

[44] Cieza [1553], l. I, caps. CI y CXVII; 1947, pp. 444 y 454.
[45] Véase también Tschudi, 1918, t. II, pp. 55-57.
[46] Ávila [¿1598?], cap. V; 1975, p. 35.
[47] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXX; 1951, pp. 451-52.
[48] Huaman Poma [1613], 1936, p. 336.
[49] Arriaga [1621], caps. I, II y IX; 1968, pp. 200, 205 y 226; Ávila [¿1598?], cap. XXIV; 1975, p. 106.

cana de este cultivo. Notaban inmediatamente su ausencia.[50] Algunos creían que el maíz tenía la misma importancia en la Audiencia de Los Reyes que en Mesoamérica, lo que es claramente erróneo a la luz de los datos ecológicos andinos; como lo dijera Sauer: "en ninguna parte al sur de Honduras es el maíz el alimento indispensable que fue más al norte".[51] De hecho, en la mayor parte de la América del Sur serrana el maíz fue cultivado sobre todo con fines ceremoniales y para elaborar chicha.[52]

En la época moderna los arqueólogos han tendido a destacar la importancia del maíz, en vista de su distribución unificante de la costa con la sierra,[53] y a todos nos ha intrigado su lugar de ambientación por razones histórico-culturales: botánicos como P. C. Mangelsdorf han insistido en que Sudamérica, y particularmente la región andino-guaraní, fue la zona de su domesticación.[54]

Los cronistas dan la impresión de que en la sierra el maíz era un alimento codiciado y hasta festivo, en contraste con la papa y el chuñu. Para garantizar su cosecha se realizaban esfuerzos considerables, tanto tecnológicos como mágicos. Se "alimentaba" con maíz a los dioses y a las momias de los reyes difuntos, y el ejército lo prefería a otros alimentos.[55] Se consideraba que cualquier persona tenía que disponer por lo menos de un poco de maíz, aunque no pudiera cosecharlo,[56] de manera que, según se nos dice, a las poblaciones que vivían en la puna se les "daba" tierras aptas para el grano en la costa o la montaña, cultivadas por colonos establecidos por el estado.[57] Cobo dice

[50] Cieza [1553], l. I, cap. LXXXIII; 1947, p. 431; véase también la compilación de Latcham, 1936, p. 151.

[51] Sauer, 1950b, p. 495.

[52] Véase la sugestiva pregunta de Robert Braidwood acerca de la relación del primer pan con la bebida fermentada (1953, pp. 515-16).

[53] Willey sitúa el comienzo de la "co-tradición peruana" desde la "aparición de una agricultura del maíz" (1953a, p. 374). Esto podría indicar su favorable acogida a mi separación de los cultivos andinos del maíz. A otros, particularmente arqueólogos norteamericanos que han realizado la mayor parte de sus excavaciones en la costa, tal separación puede parecerles culturalmente artificial. Ellos tienden a pensar que la papa y el maíz formaban parte de un solo "complejo de rasgos" (Bennett, 1948, pp. 2-4).

[54] Véase Mangelsdorf y Reeves, 1939; Mangelsdorf y Cameron, 1942; Cutler, 1946; Sauer, 1940. Una investigación de MacNeish en Tamaulipas vuelve a plantear la posibilidad de un origen mesoamericano del maíz (comunicación personal, 1953 y 1954); Mangesldorf, 1954.

[55] Pero Sancho [1543], 1917, p. 195; Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; 1960, p. 245. Latcham afirma que el ejército se nutría de *cocavi*, una especie de *chuñu*, pero no indica referencias del siglo XVI (1936, p. 176).

[56] Santillán [1563-64], par. XLI; 1968, p. 115.

[57] Pero Sancho [1543], 1917, p. 196; Cieza [1553], l. I, caps. CIII y CIV; 1947, pp. 445-46; l. II, cap. XVII; 1967, p. 55; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 198;

que si las tierras bajas estaban cerca, las trabajaban equipos enviados desde la aldea por el señor local, pero si la distancia era mayor, como la que había hasta la costa, los colonos y sus familias iban a residir permanentemente en el nuevo lugar. Esos asentamientos trasplantados permanecían bajo la jurisdicción de su *curaca* tradicional y les proporcionaban a sus parientes maíz, ají, frutas y otros productos tropicales a cambio de llamas, charqui y *chuñu*.[58] Nos preguntamos si esos contactos e intercambios de maíz con la costa no existían antes de la conquista incaica. Es probable que los incas hayan aprovechado esa institución extendiendo las colonias productoras de maíz e incorporando el intercambio preexistente a su sistema redistributivo. Garcilaso dice que el estado tenía un interés militar en ampliar el cultivo del maíz, dada la ya mencionada preferencia del ejército.

Hay abundantes indicaciones del especial interés estatal. La dinastía inca se atribuyó la introducción de este cereal en el valle del Cuzco y se refería a él como "la semilla de la cueva", es decir, del lugar (el Pacaritampu) de donde se suponía había salido el linaje real. Se cuenta que Mama Huaco, la esposa del primer rey legendario, le enseñó a la gente a plantarlo; desde entonces una chacra cerca del Cuzco, llamada Sausero, fue consagrada a la producción del maíz con que se alimentaba a la momia de la reina y a sus servidores. El ciclo de su cultivo anual era inaugurado ceremonialmente por el mismo rey, quien labraba el terreno de Mama Huaco con la ayuda de sus parientes; luego se traía la cosecha bajo auspicios igualmente augustos. Nos dicen que esta tarea tenía prioridad sobre el cultivo de las tierras dedicadas al Sol, al Trueno y otras entidades religiosas.[59]

Las chacras del Sol estaban también en los alrededores del Cuzco; las trabajaban miembros de los linajes reales y su personal religioso. Garcilaso menciona un andén de esa categoría, Collcampata, donde cosechaban a comienzos de la estación en medio de grandes celebraciones.[60] En el interior de Intihusi, el templo del Sol, los sacerdotes cultivaban otra chacra que regaban a mano con agua traída en hombros. Tres veces al año plantaban entre las plantas vivas reproducciones de oro, de tamaño natural, con hojas y mazorcas.[61] La cosecha

Relaciones geográficas de Indias, 1965, t. 1, p. 338; Polo [1561], 1940, p. 117, y [1571], 1916, p. 156; Huaman Poma [1613], 1936, p. 852.

[58] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIII; 1956, pp. 110-11.

[59] Molina del Cuzco [1572], 1943, pp. 66-67.

[60] Garcilaso [1609], l. II, cap. XXII; 1960, p. 59.

[61] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 193; *Relación francesa* [1534], 1937, p. 76; Cieza [1553], l. II, cap. XXVII; 1967, p. 93; Molina de Santiago [¿1553?], 1968, p. 75; Garcilaso [1609], l. III, cap. XXIV y l. VI, cap. II; 1960, pp. 117 y 194; Cobo [1653], l. XIII, cap. XII; 1956, pp. 169-74.

de los maíces del Sol se conservaba en "ocho trojes de plata[...] que pesaron[...] después de fundidos veinticinco mil marcos de plata".[62]

La harina de este maíz, mezclada con sangre de llama, formaba un bollo.

A cada vno de los forasteros [las *aqlla*] dauan vn bocado y también enbiauan a las huacas forasteras de todo el reyno y a diuersos curacas en señal de confederación y lealtad al sol y al inga.[63]

La iglesia estatal y sus sacerdotes tenían otros deberes relacionados con la agricultura del maíz. En una zona que ha pasado por la revolución urbana pero donde un clima hostil amenaza regularmente a las cosechas, cabe esperar no sólo una considerable actividad astronómica, imbricada en un contexto mágico-religioso,[64] sino también medidas estatales para difundir la información y para imponer las prácticas que se pensaba eran necesarias para asegurar un excedente. Cada año se preguntaba a los dioses si había que sembrar ese año; "responden que siempre la suerte dijo que sembrasen".[65] Al rey Pachacuti se le atribuye no sólo la reforma del calendario ceremonial sino también la erección, en las afueras del Cuzco, de varios pilares de piedra que servían como indicadores solares de las estaciones.[66] Las sombras proyectadas por algunos de los pilares indicaban los solsticios, mientras que otros señalaban el comienzo de cada mes. El principal estaba en Sucanca, una colina cercana al canal de regadío de Chinchero, donde

[62] Estete [¿1535?], 1918, foja 11. El oro y la plata eran metales ceremoniales en las culturas andinas; no se deben confundir con su valor de cambio en las europeas.

[63] Polo [1559], 1906, p. 216.

[64] "El calendario inca... era un calendario del maíz", dice Luis E. Valcárcel (1937-41, t. 1, pp. 102-06).

[65] Cobo [1653], l. XIII, cap. XXXIV; 1956, p. 227.

[66] Pachacuti era el héroe cultural estatal, cuyo nombre significa "el transformador, el cataclismo". En este caso se le atribuye la invención de un cuadrante solar estacional; el carácter de la mitología estatal se podrá apreciar en este pasaje de Polo: "vna coza me satisfaçe a mí para que esto es así y es que todos los caminos reales y açequias que éstos lleuan por tierras agras y los mojones que hay entre vnas prouinçias y otras y la diuisión de sus pastos y caçaderos y los edifiçios que ay notables... y orden en la poblaçión... no saben de todo esto otro origen sino que el inga lo mandó hazer..." ([1561], 1940, pp. 131-32). La arqueología demuestra y lo demostrará más en el futuro, que muchos de los elementos culturales que enumera Polo eran en realidad preincaicos. En lo que atañe específicamente al calendario agrícola, Ávila dice que las aldeas de la región de Huarochirí tenían "sacerdotes" que observaban la sombra del sol y mantenían informados a los habitantes ([¿1598?], cap. IX; 1975, p. 56). Lo que puede haber hecho Pachacuti fue establecer un observatorio *estatal*.

estaba situada una de las chacras personales del rey Thupa. Uno de los pilares, Chiroa Sucanca, indicaba el solsticio de verano, mientras que Pucuy Sucanca anunciaba la llegada del año nuevo, en el lluvioso diciembre.[67]

Estos observatorios determinaban el comienzo de las labores agrícolas, especialmente el barbecho, el riego y la siembra.[68] Se creía que si se dejaba pasar el momento oportuno, la cosecha de maíz peligraba.[69] Había sacerdotes encargados de observar la progresión de las sombras y de informar a los campesinos de la proximidad del momento de la siembra. También mantenían registros en quipos de los ciclos anteriores, indicando la sucesión de años de agua y secos.[70] Los mismos sacerdotes determinaban las fechas apropiadas para las ceremonias religiosas, muchas de las cuales eran inseparables del calendario agrícola, y supervisaban los ayunos y sacrificios realizados todos los meses en Sucanca. Pedían al Sol "que llegase allí a tiempo que fuera buena sazón para sembrar".[71] Un observador perspicaz como Polo notó dónde había más prácticas ansiosas:

> es bien advertir que en las tierras ricas y abundantes de comida y ganado[...] reinan más idolatrías y supersticiones[...] en las provincias pobres como los Chirihuanaes[...] Diaguitas hasta el río de La Plata y otras muchas que son pobres y necessitadas[...] no ponen tanta diligencia y obseruancia de religión supersticiosa ni vsan tanta mvltitud de ceremonias[...].[72]

Tantas atenciones y "floricultura" permitían a los sacerdotes cultivar el maíz a los 3 800 metros, en las islas y santuarios del Titicaca, pero no hay que confundir esos límites ceremoniales con la altura de una agricultura productiva.[73]

Dada la diversidad de los climas andinos, el tiempo correcto en la región del Cuzco no lo sería en otras latitudes y alturas. Cabría

[67] Polo [1561], 1940, p. 131; Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, p. 211.

[68] Cieza [1553], l. I, cap. XCII; 1947, p. 437; Betanzos [1551], cap. XV; 1968, p. 45; Garcilaso [1609], l. II, cap. XII; 1960, p. 59; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 72, 235, 260, 1152; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, p. 142, y l. XIII, cap. XVI; p. 185.

[69] Huaman Poma [1613], 1936, p. 1152.

[70] Román [1575], l. II, cap. XVI; 1897, p. 68; Murúa [1590], l. III, cap. XXV; 1946, p. 225.

[71] Murúa [1590], l. III, cap. LXX; 1946, p. 341; Cobo [1653], l. XIII, cap. XIII; 1956, p. 174. Aunque nuestras fuentes hablan de cuadrantes solares que indican el comienzo de cada mes, la palabra para designar el mes en quechua es *quilla*, luna.

[72] Polo [1559], 1906, p. 225.

[73] Véase Schwalm, 1927, p. 180; Sauer, 1950, p. 490; Latcham, 1936, p. 135.

esperar que hayan existido observatorios en muchas partes del reino, pero las fuentes mencionan sobre todo los de los alrededores del Cuzco. Además del observatorio principal de Sucanca, se nos habla de uno en Carmenga y otro en Chinchincalla, al sudoeste del Cuzco.[74] Calancha sostiene que en la costa la gente no seguía las revoluciones del Sol o la Luna, sino los movimientos de la constelación de las Pléyades;[75] hallamos muy pocas referencias a la agricultura de la costa en nuestros cronistas.

En un momento ulterior del año agrícola, otro grupo de sacerdotes, los Tarpuntaes,

> tenían cuidado de ayunar desde que sembraban el maíz hasta que salía de la tierra como un dedo de alto[...] y asimismo ayunaban sus mujeres e hijos[...][76]

Otros realizaban sacrificios en diversos momentos críticos de la estación, impetrando al Hacedor, Sol y Trueno: "sed siempre mozos"; que aseguraran la paz, multiplicaran a la gente y enviaran lluvia para que "hubiese comidas".[77] Se organizaban procesiones en que los participantes armados, haciendo sonar tambores y prorrumpiendo en gritos de guerra, espantaban la sequía y la helada que amenazaban más al maíz que a los demás cultivos.[78] Una vez en que una terrible helada en el valle del Cuzco coincidió con el arribo de una delegación Opatari, portadora de presentes desde la montaña, el consejo le recomendó al rey que los matara a todos,[79] para apaciguar la helada. El granizo, que moraba en una cueva en Cirocaya, también era aplacado con sacrificios.[80]

En las páginas anteriores hemos destacado el papel del maíz en cuanto preocupación del estado; pero esto no significa que este cul-

[74] Cobo [1653], l. XIII, cap. XVI; 1956, p. 185.

[75] Calancha [1639], l. III, cap. II, p. 554. En Arriaga hallamos alguna confirmación independiente: entre las festividades enumera a *oncuy mita*, festividad celebrada en junio, alrededor de Corpus Christi, cuando "aparecen las siete cabrillas... las cuales adoran porque no se les sequen los maíces..." ([1621], cap. V; 1968, p. 213; véase también Ávila [¿1598?], cap. XXIX; 1975, p. 125). Los datos de Arriaga sobre la región andina se refieren supuestamente a todo el país, pero, como los de Ávila, fueron reunidos en la serranía de Lima.

[76] Molina del Cuzco [1572], 1943, p. 28.

[77] Molina [1572], 1943, pp. 25-26; Román [1575], l. I, cap. XXI; 1897, pp. 223-25.

[78] Murúa [1590], l. III, cap. XIX; 1946, p. 210; Huaman Poma [1613], 1936, p. 285.

[79] Salcamayhua [1613], 1968, p. 305.

[80] Cobo [1653], l. XIII, cap. XIII; 1956, p. 170.

tivo haya sido desconocido en la sierra antes de los incas, ni que los campesinos nunca lo hubieran cosechado. El estado necesitaba maíz con fines militares, burocráticos y ceremoniales, pero a los campesinos también les hacía falta para varios otros propósitos y no sólo como alimento. En las huacas de las aldeas se hacían ofrendas de maíz.[81] Al final de la cosecha se erigía un altar a Mama Zara;[82] se le rogaba que hiciera durar la provisión del año y se sometía a prueba su vigor reproductivo. En contraste con la procesión oficial para "combatir" la helada, Huaman Poma nos reproduce el texto de un lamento recitado por la gente:

en tienpo de yelo o de graniso o de tienpo que se seca el mays que no uiene agua del cielo pidan todos a dios runacamac agua todo cubierto de luto enbijadas las caras de nigro[...] an de andar por los serros llorando y pidiendo agua a dios pachacamac todos los yndios grandes como mujeres y muchachos dando bozes[...][83]

Más importantes aun eran los rituales vinculados con el ciclo vital. En la ceremonia de iniciación del joven campesino, cuando por primera vez se le cortaba el pelo y se le cambiaba el nombre, entre los regalos que le ofrecían sus parientes figuraban el maíz, llamas y tejidos. En una boda, las dos familias intercambiaban "semillas" junto con tejidos, husos, ollas y adornos. Murúa especifica la presencia de choclos entre los obsequios a la novia.[84] Según Calancha, se calentaba una vasija conteniendo harina de maíz

quemávanlo todo con mucho fuego que atiçavan los despcsados asta que se encendía la olla i en viéndola con fuego decía el padrino ya estáys casados[...] ni cuando el uno se encende en fuego de amor a de estar el otro elado sino que seáys iguales en el amor[...][85]

Luego de la muerte se espolvoreaba harina de maíz en torno al difunto. Al quinto día, la viuda y otros deudos lavaban la ropa del difunto en la confluencia de dos ríos, el lugar donde se realizaban

[81] Ávila [¿1598?], cap XXXI; 1975, pp. 132 y 138; Arriaga [1621], caps. II, IV, IX y XV; 1968, pp. 201, 209, 225 y 248.

[82] Polo [1559], cap. VIII; 1906, p. 215, y copias literales en Acosta, Murúa y Cobo; testimonio independiente de Arriaga [1621], caps. I y II; 1968, pp. 199-200 y 204.

[83] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 190-91.

[84] Esas dádivas y otros detalles acerca del matrimonio indican que la muy difundida noción de que el estado inca concertaba y supervisaba los matrimonios requiere una considerable revisión.

[85] Calancha [1639], l. III, cap. II, p. 554.

sacrificios después de la siembra.[86] Trataban de indagar cuáles eran sus posibilidades de tener una larga vida.

De modo similar, el adivino de la aldea empleaba granos de maíz para averiguar la calidad de la próxima cosecha.[87] Cuando se expulsaba ceremonialmente a la enfermedad del Cuzco, cubrirse el cuerpo con harina de maíz y lavárselo en el río era un rito medicinal y al mismo tiempo catártico.[88] Una mazorca arrojada contra un fantasma bastaba para hacerlo desaparecer. Toda clase de tabúes contra el comer el maíz verde, hacer chicha en momento inoportuno, contra el uso de tallos y hojas, aun si eran difíciles de hacer cumplir, le recordaban al campesino el interés del estado.[89]

Tales usos y rituales campesinos no invalidan nuestra tesis de que en la época incaica había no sólo dos grupos de cultivos correspondientes a distintas zonas climáticas sino también, de hecho, dos sistemas agrícolas. Uno es el más antiguo y autóctono: los habitantes de las sierras cultivaban plantas domesticadas en esa zona, trabajosamente adaptadas a condiciones andinas, utilizando tierras de temporal. Se trataba de una agricultura de subsistencia practicada por miembros del *ayllu* que fueron convertidos en campesinos después de la conquista inca.

El otro es más reciente, importado, basado en el maíz, una especie que corresponde esencialmente a climas templados, protegido en las zonas más bajas y que necesita regadío, andenes y abono para sobrevivir en las circunstancias andinas. Es posible que los miembros del *ayllu* lo hayan conocido, pero su cultivo en gran escala se hizo factible sólo cuando el estado se encargó de él.[90]

[86] Polo [1559], 1906, p. 224.

[87] Arriaga [1621], cap. III; 1968, p. 206; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXXV; 1956, p. 228-29.

[88] Murúa [1590], l. III, cap. LX; 1946, p. 312; Garcilaso [1609], l. VII, cap. VI; 1960, p. 253; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXXVIII; 1956, pp. 233-34.

[89] Polo [1561], 1940, p. 193. En la década octava del siglo XVI, el virrey Toledo pensaba que los rebaños y el maíz eran las dos riquezas sustantivas de la población andina. Pocos años después Cabello Valboa consideraba que eran el algodón y el maíz ([1586], l. III, cap. V; 1951, p. 235). Del algodón se hablará en el capítulo 4; las demás cosechas de las zonas bajas tenían menos valor a los ojos de los europeos. Allí se cultivaban y se trocaban frutas, porotos, el ají, calabazas, en su mayoría artículos de difícil conservación, de manera que no fueron incluidos en la maquinaria redistributiva ni en los depósitos estatales. El ají ocupa un lugar especial; era objeto de amplio intercambio; un manjar que había que evitar en los ayunos. La coca cumplía una función primordialmente ceremonial y se dice de ella que era un monopolio real, lo que probablemente es un error.

[90] El límite superior del cultivo de cualquier planta y especialmente del maíz depende de muchos factores, no todos los cuales son ecológicos: la seque-

En tales circunstancias el cultivo del maíz se convirtió en un asunto de gran importancia ceremonial y estatal. Se lo plantaba en el noveno mes del calendario inca, *chacra yapui quilla,*[91] correspondiente a agosto-septiembre. El momento preciso de la siembra variaba según la altura y otros factores climáticos y ecológicos, y en algunos lugares, especialmente en la costa, se lo postergaba hasta diciembre. Pero en el valle del Cuzco el bimestre agosto-septiembre era lo "oportuno", lo "justo"; como tal logró la categoría de acontecimiento nacional, así como las semillas y tubérculos del Cuzco tenían un prestigio especial en las provincias.[92]

El mismo rey inauguraba la temporada de siembra; en el día apropiado se dirigía a los andenes de maíz del Sol para roturar la tierra en la que se sembraría el grano para los sacrificios, con su taclla con punta de oro. Una de las ilustraciones de Huaman Poma muestra esta inauguración real: el rey trabaja asistido por tres miembros de linajes reales, formando el habitual cuarteto inca; igual número de mujeres de la realeza están arrodilladas, frente a los hombres, para desmenuzar los terrones, así como en otros dibujos Huaman Poma nos muestra que lo hacen las campesinas.[93] Una criada jorobada les trae de beber a los cultivadores reales. Este comienzo ceremonial era acompañado por canciones de labranza vigorosamente entonadas, con un triunfal "hailli".

En otros lugares del país el representante administrativo del rey o el *curaca* local se encargaba de similares funciones inaugurales.[94] Entonces ya se podía comenzar a barbechar y sembrar, con similar acompañamiento de canciones, danzas y festines. También se recomendaba ayunos, plegarias y sacrificios.[95] Molina menciona *llahuayra,* "el canto que se hacía pidiendo el hacedor[...] pues que de nada había creado todas las cosas[...] tuviese por bien de darles buen año".[96]

dad de los Andes meridionales eleva el límite superior del cultivo de las especies anuales; rasgos topográficos como la protección contra los vientos o una buena exposición a la luz diurna pueden tener mucho que ver con el límite superior real, pero ninguno puede ser equiparado a la motivación cultural: si se lo cuida como a las rosas el maíz crecerá, por cierto, en cualquier parte. Véase Weberbauer, 1945, p. 624; Bowman, 1916, pp. 52-54; Schwalm, 1927, p. 183; Troll, 1931, p. 270.

[91] "El mes para barbechar los campos", Betanzos es la única fuente que sostiene que en esta época también se plantaban las papas ([1551], cap. XV; 1968, p. 45).

[92] Garcilaso [1609], l. III, cap. XX; 1960, p. 112.

[93] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 250, 1153 y 1156.

[94] Falcón [1567], 1918, p. 151; Santillán [1563-64], par. L; 1968, p. 116.

[95] Murúa [1590], l. III, cap. XI; 1946, p. 189; Ávila [¿1598?], cap. IX; 1975, p. 58; Arriaga [1621], cap. IX; 1968, pp. 225-27; Cobo [1653], l. XIV, cap. XVII; 1956, pp. 270-71.

[96] Molina del Cuzco [1572], 1943, pp. 28-29.

A las habituales 100 llamas, que según Polo sacrificaba cada mes la iglesia estatal, se añadían en este momento mil cuyes, para evitar los daños de las heladas.[97] Ya mencionamos que una vez plantadas las semillas los sacerdotes Tarpuntaes ayunaban. Ya inaugurada de esta manera, la siembra continuaba en las demás regiones durante los primeros meses de la temporada de lluvias.

Ritos similares acompañaban a la cosecha, que comenzaba luego de terminar las lluvias. Según las condiciones locales, esto ya podía suceder en *Ayriway,*[98] el quinto mes del calendario inca, correspondiente a abril-mayo. En la mayoría de los sembradíos de la sierra las cosechas maduraban más tarde, durante *Aymuray,* mayo-junio. Las ceremonias de acción de gracias comenzaban el mes anterior, y eran más numerosas en este momento. Para comenzar la cosecha estatal, los iniciados reales del año iban al campo de Mama Huaco en Sausero. Luego iban a los campos de los cultos, como los andenes del Sol en Collcampata, y eventualmente a las chacras del rey y la reina.[99] La cosecha era acompañada por muchos sacrificios de llamas, ayunos, ofrendas para agradecer por las cosechas pasadas y peticiones de futuros favores al Sol.

En las aldeas se traía la cosecha en medio de grandes festejos; hombres y mujeres venían cantando, pidiéndole al maíz que durara mucho. Los aldeanos comían, bebían y cantaban, y durante tres noches velaban a Mama Zara, un altar que se erigía en cada casa envolviendo las mejores mazorcas en las mejores mantas de la familia.[100] A estas mazorcas seleccionadas, así como a las gemelas y a cualquier otro vegetal o tubérculo de tamaño o forma desusados, no se los comía sino que se los conservaba. En otro pasaje Huaman Poma sostiene que las mazorcas o tubérculos gemelos eran signo de mal agüero.[101]

La existencia y supervivencia de una estructura político-social como

[97] Polo [1559], 1906, p. 216; Huaman Poma [1613], 1936, p. 249.

[98] Arriaga nos dice que ésta era la época de la fiesta principal "cuando cogen el maíz que llaman Ayrihuamita porque bailan el baile de Ayrihua..." ([1621], cap. v; 1968, p. 213). En su edición de Arriaga, Horacio Urteaga afirma que el término significa "festival de la cosecha", de *ayri,* mazorca doble o notable, y *hua,* abreviación de *Huaylli,* "canción de la cosecha" (véase nota de la p. 29 de su edición). Las etimologías de Urteaga no siempre son confiables. Valcárcel traduce *ayriway* como "danza del maíz tierno" (1946b, p. 472).

[99] Una de las reinas, Chimpo Urma, tenía un grupo de mujeres que "tenían gran cuidado" y cultivaban las mejores clases de maíz y ají (Murúa [1590], l. I, cap. XIX; 1946, pp. 87-88).

[100] Polo [1559], cap. VIII; 1906, p. 215, y los que lo copian, en este caso Acosta, Murúa, Cabello Valboa, Arriaga y Cobo.

[101] Huaman Poma [1613], 1936, p. 283.

el estado inca dependió tecnológicamente de una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes después de satisfechas las necesidades de subsistencia del campesinado. Las papas pueden haber proporcionado excedentes, y la confección de *chuñu* puede haber permitido su almacenamiento. Sin embargo, por su facilidad de conservación el maíz es superior al *chuñu,* y en todas partes la acumulación de reservas ha sido una preocupación básica del estado. Pero esto no fue lo único que tuvieron en cuenta quienes alentaron la producción de maíz: su posición más elevada, semiceremonial, hizo de él un cultivo preferido en la sierra. Una ración de mote o de mazamorra de maíz significaba más que un plato de papas para un soldado sirviendo su *mita,* y un jarro de chicha estatal contribuía a reforzar la moral en una sociedad donde a pesar de las jerarquías todavía seguían vigentes normas de generosidad recíproca.

El contenido de los depósitos inca reflejan también esta preferencia estatal. De 287 referencias al almacenamiento que hacen 28 cronistas, 86 tienen que ver con alimentos.[102] Nueve son más bien sumarias; por ejemplo, la temprana mención por Xerez de los "muchos mantenimientos" que encontraron en Coaque, en la costa cálida de lo que hoy es el Ecuador: "había para mantenerse los españoles durante tres, cuatro años".[103]

De las restantes 77, veintinueve aluden al maíz y siete a la chicha, haciendo un total de 36.[104] Otras siete mencionan el *chuñu,* y una habla de la escasez del maíz: "tenían los depósitos llenos de las cosas que hay en la tierra[...] muchas legumbres y raíces con que la gente se sustenta y también buenas yerbas[...]".[105] Hay una sola referencia específica a la papa cuando se describen depósitos, pese a que, junto con la oca, el ulluco, la mashua y otros tubérculos, era la base de la alimentación de los serranos. Por supuesto, las papas de por sí no se conservan bien, pero siete referencias al *chuñu* contra veintinueve al maíz cuando se habla de los depósitos estatales es una proporción que merece atención. Puede tratarse, por supuesto, de un mero etnocentrismo: los ojos europeos, atentos a los granos, pueden haber pasado por alto los tubérculos y productos andinos, así como ya vimos que ignoraron los ritos de la papa. De las siete referencias al *chuñu,* cuatro

[102] El porcentaje real es inferior, dado que no todas las referencias son independientes; varias mencionan más de un cultivo. Pero supongo que la mera cita de un determinado producto era significativa.

[103] Xerez [1534], 1947, p. 322.

[104] Otras tres referencias mencionan "semillas" y "pan", lo que en el contexto ibero-andino significa probablemente maíz.

[105] Pero Sancho [1543], cap. XVI; 1917, p. 191. De las restantes referencias 12 aluden al *charqui,* 5 a la *quinua* y 3 a la *oca.*

provienen del final del siglo, cuando ya se había advertido la utilidad de la papa.

El interés estatal por el maíz y su aclimatación en la sierra tuvo que afrontar el hecho de que la helada y la sequía son permanentes amenazas para el maíz en los Andes. El peligro podría ser reducido contando con una amplia provisión de agua. Si en la costa la total carencia de lluvia hizo que desde antiguo la dependencia del riego fuera una necesidad indiscutida, en las zonas altas los meses de lluvia, suficientes para las plantas andinas pero inadecuadas para el maíz, crearon incertidumbre y ansiedad que se reflejaron en los numerosos rituales vinculados con el agua.

A las fuentes y lagos, los ríos y el mar, se los trataba con considerable respeto. "Quando passan los ríos o arroyos [es común] beuer del agua dellos por modo de salutación adorándolos[...]".[106] El tinku, lugar de confluencia de dos ríos, era particularmente sagrado: eran comunes allí los sacrificios después de terminada la siembra, cuando se esperaba el crecimiento natural de las aguas. Se rogaba a los ríos que no dejaran de fluir y que regaran sus chacras.

Los objetos más comunes para los sacrificios asociados al agua eran las conchas marinas *(mullu)*. A veces enteras, otras partidas o en polvo, se las menciona una y otra vez en calidad de ofrendas a las fuentes, pozos, ríos y otros santuarios acuáticos,[107] cuando se pedía un clima propicio y salud. Tan importante era la demanda de conchas marinas que parecen haber sido el principal objeto de intercambio costero. La única embarcación que describieron los cronistas era destinada a este tráfico, y llevaba ornamentos de metal, espejos, tejidos y otros artículos de lujo que serían cambiados por conchas en un asentamiento todavía no identificado; "trayan casi el navío cargado dellas".[108] Cuando el rey chimú fue finalmente vencido, su tributo al Cuzco incluía tejidos, turquesas y mujeres, pero en el primer lugar de la lista figuraban cuentas de *mullu*.[109] De los 330 y más santuarios que enumera Cobo (copiando presumiblemente un manuscrito perdido de Polo) en los alrededores del Cuzco, por lo menos 117 eran fuentes, canales, ríos u otros santuarios a los que se ofrendaba *mullu*.[110]

La deidad que se encargaba más especialmente de las lluvias era

[106] Polo [1567], 1916, p. 193.

[107] Cieza [1553], l. II, cap. XXVIII; 1967, p. 99; Polo [1559], 1906, p. 227; Arriaga [1621], cap. IV; 1968, p. 211; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXII; 1956, p. 204.

[108] Sámano-Xerez [1527], 1937, p. 66.

[109] Vaca de Castro [1542], 1920, p. 16.

[110] Cobo [1653], l. XIII, caps. XIII-XVI.

el Trueno,[111] *Chuqui illa.* Era una deidad importante, estrechamente asociada al Sol. Su "bulto" en tejido compartía el templo del Sol en el Cuzco, pero tenía sus propias tierras, ingresos y sacerdotes. Toda clase de lluvias, granizos y relámpagos estaban bajo su control. Los niños nacidos mientras tronaba eran consagrados a su culto, y al llegar a viejos asumían el deber de hacer sacrificios al Trueno. Todo lago, riachuelo y fuente contaba con uno de estos servidores, versados en el saber del santuario y que actuaban como mediadores entre la gente y la deidad.[112]

La preocupación por el agua durante los meses de primavera, cuando ya estaban sembradas las cosechas estatales pero el clima podía ser seco, está bien ilustrada en la siguiente plegaria por los cultivos, pronunciada durante la Citua, fiesta de purificación, en septiembre-octubre:

> Oh Señor, antiguo Señor, experto Creador, que haces y estableces, diciendo: "en este mundo de abajo, que coman, que beban", haz aumentar la comida de aquellos a quienes has establecido, aquellos a quienes has creado. Tú que mandas y multiplicas, diciendo: "Que haya papa, maíz y toda suerte de comida", para que no sufran y, al no sufrir, hagan tu voluntad; que no hiele ni granice; guárdalos en paz.[113]

En esta temporada el estado inca organizaba varias ceremonias vinculadas con el agua. Era el mes de *Coya raymi,* la fiesta de la reina; también se lo conocía como la fiesta de la Luna, siendo ésta la reina del cielo. La Luna ejercía algún control sobre las lluvias, y Huaman Poma reproduce una plegaria en quechua donde se le ruega que envíe sus lluvias a sus llorosos y hambrientos hijos.[114] "Se huelgan muy mucho en este mes lo más las mugeres y las señoras reinas y [...] princesas[...] y otras prencipal mugeres deste rreyno y conbidan a los hombres[...]".[115]

Durante la mencionada Citua, la enfermedad era expulsada de la capital, sacrificando objetos, arrojando a los ríos todo lo asociado con la enfermedad, como la ropa de un enfermo. Al comparar y yuxta-

[111] Según Luis E. Valcárcel, hasta el Creador "es un dios del agua, de la tierra y del fuego" (1937-41, t. 1, pp. 65-69).

[112] Ávila [¿1598?], caps. XXX y XXXI; 1975, pp. 127 y 137.

[113] Molina del Cuzco [1572], 1943, p. 41. La traducción del texto quechua nos ha sido proporcionada amablemente por John H. Rowe en una comunicación personal, antes de su publicación.

[114] Huaman Poma [1613], 1936, p. 285.

[115] Arriaga sostiene que Mama Pacha, la Madre Tierra, la "reverencian especialmente las mugeres al tiempo que han de sembrar y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha..." ([1621], cap. II; 1968, p. 201).

poner las ceremonias y sacrificios de este mes comprobamos una asociación interesante: la época de la siembra y de la ansiedad por una adecuada provisión de agua coinciden con una festividad femenina; la expulsión del pecado y de la enfermedad se procura con ofrendas y abluciones en los ríos y el mar, madre de todas las aguas. La más clara formulación de esta relación se halla en Murúa: si pese a todos los esfuerzos se produce una sequía, la ausencia de agua es un castigo por los pecados, particularmente por los delitos sexuales tales como el incesto. "Decían que por ello no llovía y les venían las enfermedades y se les secaban las sementeras[...]"[116] Se organizaba la búsqueda del culpable y a menudo algunos individuos confesaban después de haber sido señalados por adivinación.[117]

La constante ansiedad provocada por la agricultura que reflejan estas fuentes sugiere la pregunta: ¿qué proporción de las tierras en la sierra estaban dotadas de riego y cuál era la eficacia de estas obras hidráulicas? A partir de los primeros observadores, las fuentes comentan la diestra construción de la red prehispánica de acequias. Los canales arteriales

> estaban tan bien sacados y con tanta orden que admira el considerar como careciendo de nuestras herramientas las podían abrir y edificar; porque en las tomas de los ríos hacían muy fuertes reparos contra sus crecientes y avenidas; llevábanlas por muchas leguas sacadas a nivel y algunas muy caudalosas; y no sólo las encaminaban por tierra llana sino por laderas y cerros altos y fragosos y lo que es más por riscos y peñascos y lajas muy empinadas y derechas; por los cuales lugares las abrían[...] cavando por gran trecho la peña viva cuando no había otra parte por donde guiarlas; y adonde ni aun para esto había disposición como cuando era forzoso echarlas por alguna laja o peña tajada sacaban desde abajo por muchos estados una pared de piedra seca arrimada a las dichas lajas o desviada cuando era forzoso salvar alguna quebrada y por encima dellas conducían el agua[...][118]

[116] Murúa [1590], l. I, cap. I; 1946, p. 48.

[117] Santillán [1563-64], par. XXXIII; 1968, p. 113; Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXII; 1960, p. 222. La mayoría de los datos acerca del sistema de riego que encontramos en las fuentes escritas se refieren a la costa, y no a la sierra. Una de las ironías del actual conjunto de fuentes es que son muy escasos los datos sobre la agricultura en la costa, mientras que abundan los datos sobre el riego, invirtiéndose esta situación en lo que toca a la sierra. Con los datos de que disponemos en 1955 no es posible determinar cuáles fueron la extensión y la eficacia del riego en la sierra. En la actualidad el riego se encuentra principalmente en los niveles medio o inferior de los valles occidentales o interandinos (Weberbauer, 1945, p. 616). Estos "niveles medios" corresponden a la región del cultivo del maíz.

[118] Cobo [1653], l. XIV, cap. VIII; 1956, p. 252.

En ocasiones se desviaba todo el cauce de un río y otras veces los ingenieros a cargo de la obra desafiaban la línea divisoria continental de las aguas. La decisión de trazar una acequia atravesando tantos kilómetros de desierto para dar riego a "tan pocas hanegas" impresionó a los europeos y motivó el orgullo de los autores andinos y mestizos. Después de cuarenta años de residencia en la España morisca, el Inca Garcilaso exclamaba: "puédense igualar estas acequias a las mayores obras que en el mundo ha habido y darles el primer lugar[...]".[119] Junto con los edificios megalíticos construidos sin argamasa y los caminos empedrados, el sistema de regadío fue una de las maravillas tecnológicas del Nuevo Mundo que descubrieron los europeos en los Andes.

No podemos inferir de los cronistas cuándo y bajo qué régimen laboral fue construido ese sistema de riego; para averiguarlo serán necesarios trabajos de campo y excavaciones. Las distancias cubiertas y el volumen de agua transportada tienen que haber sido impresionantes. Cobo describe algunos de los canales próximos a Lima que él mismo alcanzó a ver:

Las acequias que de estos dos ríos [el Chillón, el Rimac] se sacan son inumerables que se reparten por todo el valle algunos son tan grandes en sus principios que parecen caudalosos ríos. La más crecida que sangran del río de Lima llamamos acequia de Surco porque va encaminada a un pueblo de este nombre cuyas tierras riega y de otros tres y juntamente más de 40 heredades de españoles[...] y hay heredad entre ellas que tiene dos leguas de tierra[...] Riega más de 4 leguas y sacan a este río otras muchas acequias desde 6 leguas antes que llegue a esta ciudad.[120]

Según el factor de Potosí, Juan Lozano Machuca, "el inga pretendió echar el río de Mauri que es en la cordillera al valle del Algarrobal ques junto a Tarapaca[...] y para ello rompió siete leguas de tierra y lo dejó como entraron los españoles en la tierra y faltara para romper un cuarto de legua de la cordillera[...]".[121] Garcilaso habla de distancias aún mayores pero se trata de acequias para regar pastizales:

una acequia de agua[...] que corría más de 120 leguas [¡600 kms!] de largo: empezaba en lo alto de las sierras, que hay entre Parcu y Picoy[...] y corría la acequia hacia los Rucanas servía de regar los pastos que hay por aquellos despoblados[...] Otra acequia semejantes atraviesa casi todo Cuntisuyu y corre del sur al norte más de 150 leguas por los altos de las sierras más altas que hay[...] Las acequias eran de diez, doce pies de hueco por la parte de

[119] Garcilaso [1609], l. v, cap. xxiv; 1960, pp. 182-83.
[120] Cobo [1653, *La fundación de Lima*]; 1956, t. 2, p. 300.
[121] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. 2, apéndice, pp. 55-56.

la sierra a que iban arrimadas[...] ponían grandes lozas de piedras labradas[...] para que el ganado[...] no desportillase la acequia.[122]

La mayoría de los canales eran alimentados de ríos pero también se recurría a las aguas de lagunas y fuentes.

Los cronistas que primero penetraron en el país describen canales a lo largo de los caminos. Algunos eran probablemente acequias de riego; otros, zanjas de desagüe para la estación de lluvias; los viajeros bebían de algunos.[123]

Dada la importancia del agua y del regadío en los Andes, cabría esperar un abundante material legendario acerca del origen y la historia de la agricultura de riego. Cieza dice que Ticci Viracocha, el Creador, tan poderoso que podía trasformar los cerros en pampas y viceversa, era capaz también de hacer que el agua brotara de las rocas;[124] pero éste es un caso bastante aislado de atribución de un origen sobrenatural entre los informantes cuzqueños. Con más frecuencia reproducen una tradición oral dinástica que otorga a uno u otro de los primeros reyes el mérito de la invención y la difusión del riego.[125] En las versiones contradictorias de la "historia" estatal, se le atribuirá a uno de los reyes la hazaña de abrir un determinado canal, con o sin ayuda divina, mientras que otra versión, citando otro quipucamayu, describirá el mismo acontecimiento como obra de un gobierno inteligente y realista.

Cuando tenemos la fortuna de poder comparar la tradición dinástica con una compilación de folklore campesino, no contaminado por la propaganda estatal, como sucede con el material de Huarochirí, aprendemos que las obras de riego le fueron concedidas al hombre por el dios Coniraya Viracocha, quien dejó fluir el agua a través de un tallo de la pupuna, una planta serrana; luego Pariacaca las

[122] Garcilaso [1609], l. v, cap. xxiv; 1960, p. 183. Otras fuentes no confirman esas distancias. Entre los autores modernos se ha dudado de la existencia de canales tan largos; véase Kosok, 1940, p. 172.

[123] Xerez [1534], 1947, p. 326; Estete en Xerez, p. 342; Estete [¿1535?], 1918, foja 11v; *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. 2, apéndice, p. 69. Es probable que la principal finalidad de los canales fuera el riego de los maizales, pero se mencionan también otros usos. Los testigos de la invasión se ocupan más de las maravillas del agua entubada para uso doméstico que del riego para la agricultura. Sus descripciones indican que en el Cuzco y en las principales ciudades, conductos de agua entraban y salían del núcleo poblado.

[124] Cieza [1553], l. ii, cap. v; 1967, p. 8.

[125] Entre los investigadores modernos, el geógrafo Troll sugiere que el riego coincidía con el área dominada por los incas (1931, p. 270). Esto no significa necesariamente que dondequiera fueran los incas llevaran el riego. Puede también reflejar una realidad de la ecología en la zona tropical de la Sudamérica occidental: esa región o es una selva tropical o bien necesita regadío.

amplió con la ayuda de serpientes, pájaros y pumas.[126] Esto confirma lo que sabemos por la arqueología: en la costa el riego fue muchos siglos anterior a la dinastía inca.

Garcilaso, de cuya cronología dudan hasta sus más fervientes admiradores,[127] le atribuye a Manco Capac, primer rey de la tradición dinástica, el mérito de haberle enseñado al pueblo "cómo romper y cultivar la tierra y sembrar las mieces, semillas y legumbres[...]";[128] también "les dio orden y manera como sacasen acequias de los arroyos". El lector recordará que también se decía que Manco y sus hermanos habían introducido el maíz en el valle del Cuzco. Es interesante observar que Garcilaso parece haber tergiversado, masculinizando el personaje, una tradición oral que le atribuye a Mama Huaco, la hermana y esposa de Manco, la introducción del maíz (y probablemente del regadío y los andenes).[129] Hasta aquellas fuentes que dan a entender que físicamente las obras de regadío existían ya mucho antes de que asumieran el poder los incas recogen la opinión popular de que Mama Huaco había desempeñado un papel importante en el uso de las aguas. Por ejemplo, Sarmiento de Gamboa, acérrimo enemigo de la dinastía, afirma que los primeros incas les robaron las tierras y las aguas a los aborígenes del Cuzco y que fue Mama Huaco quien instó a su hermano a apoderarse del agua de los Alcaviza para poder así dictar las condiciones de la paz.

Estos acontecimientos legendarios, y en parte hasta posiblemente históricos, eran conmemorados anualmente en la inauguración ceremonial por los reyes del ciclo agrícola. Ya vimos que el primer campo que era labrado era el de Mama Huaco. Su nombre, Sausero, recuerda a los Sauseray, un grupo preincaico del Cuzco, derrotado y desplazado por los incas. Si nos aventuramos a interpretar históricamente este material, indicaría que la irrigación era bastante más temprana y por cierto preincaica, aun en el valle del Cuzco. Huaman Poma sitúa la invención de la agricultura y del riego en la sierra miles de años atrás. Piensa que los motivos de las primeras guerras tuvieron que ver con el riego.[130]

[126] Ávila [¿1598?], caps. VI y XV; 1975, pp. 44-48 y 77.

[127] Por ejemplo, Riva Agüero, 1910.

[128] Garcilaso [1609], l. I, cap. XVI; 1960, p. 28.

[129] Molina del Cuzco [1572], 1943, pp. 66-67.

[130] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 54-55 y 62. Ávila relata una leyenda de Huarochirí según la cual los Yunga, cuando ocupaban zonas serranas y no sólo costeñas, vivían cerca del lago Yansa "y que había agua de sobra... vivían muy felices...". Tres hermanos invadieron el país desde "arriba"; mataron a muchos Yunga y expulsaron a los demás. El único sobreviviente, un muchacho, fue dedicado al pastoreo por los serranos, aunque dos de los hermanos querían matarlo a él también: "este niño podrá decir, más tarde, estas chacras, estas

La tradición oral dinástica ulterior menciona disputas y batallas por el agua, a medida que los incas extendían su dominio. Una de tales historias, interesante por su simbolismo y porque ocurre en varias versiones, relata que un niño rompe el cántaro que un forastero llevaba a la fuente, provocando así una guerra. La registró por primera vez Cieza en los años 1548-1549; se le dijo que una mujer del Cuzco había ido a la fuente y que un niño alcaviza le rompió el cántaro, lo que condujo a la primera guerra desde que el Cuzco había sido poblado por los incas. Ésta terminó con la derrota de los alcaviza, durante el reino de Mayta Capac, el legendario cuarto rey.[131] Más o menos en la misma época, Betanzos, entrevistando a miembros de linajes reales, parientes de su esposa, obtuvo una versión según la cual el agresor fue el tercer rey, Lloque Yupanqui. Arrojando una piedra le rompió una pierna a un muchacho alcaviza que iba a buscar agua. Betanzos dice que de este incidente los adivinos pudieron predecir la eventual pérdida del Cuzco por los alcaviza. Veinte años más tarde Sarmiento recogió una versión similar a la de Betanzos. El agresor seguía siendo un rey inca (esta vez Mayta Yupanqui), que le rompió una pierna al muchacho, pero en esta versión el motivo es más explícito: "por beber agua de una fuente". El Inca ganó la guerra siguiente y les arrebató las fuentes a los alcaviza.

Ya en épocas posteriores, varias fuentes le atribuyen al sexto rey, Inca Roca, la introducción del riego. El lector habrá observado que la mayoría de las referencias anteriores —con la excepción de Garcilaso y Huaman Poma, quienes alargaron la cronología— se refieren al agua, pero no al riego. Cieza de León recogió una tradición oral según la cual hasta el reino de Inca Roca no hubo ríos que corrieran por la ciudad; el agua provenía de varias pequeñas fuentes. El rey impetró a los dioses que le enseñaran cómo y dónde podrían

> a fuerza de manos de hombre llevar algún río o acequia a la ciudad y que estando en su oración se oyó un trueno grande[...] un gran ruido de agua que por debajo de aquel lugar iba[...] Con mucha alegría mandó que viniesen muchos indios de la ciudad los cuales con priesa grande cavaron[...] se dieron tal maña que llevaron el agua por medio de la ciudad habiendo primero enlosado el suelo con losas grandes[...][132]

También Cobo menciona una similar ayuda sobrenatural, pero otras fuentes tratan el asunto de manera realista: a Betanzos le dijeron

tierras son mías". El tercer hermano dijo "No. ¿Para qué vamos a matarle?... Él nos mostrará todos los alimentos, las chacras, todas las cosas que hay... ha de vivir". [¿1598?], cap. XXXI; 1975, pp. 129-30.

[131] Cieza [1553], l. II, cap. XXXIII; 1967, pp. 114-15.

[132] Cieza [1553], l. II, cap. XXXV; 1967, p. 121.

que los dos riachuelos que atravesaban el Cuzco dañaban en la temporada de crecida las cosechas y casas. "Era necesario reparar primero las veras de aquellos dos arroyos[...]. El Inca e los señores e los demás caciques anduvieron fortaleciendo y reparando estas veras destos dos arroyos[...] en la cual obra estuvieron cuatro años[...]".[133]

Sarmiento dice que Inca Roca "descubrió y encañó las aguas" de dos fuentes, "con que hasta el día de hoy se riegan las sementeras del Cuzco[...]". Las fuentes y su uso en el riego estaban de algún modo vinculadas con el sistema de mitades: el cronista afirma que el sexto rey fue el que inició esta división dual, pero sabemos por el mismo Sarmiento y por otras fuentes que las dos mitades eran más antiguas. "Los hijos y descendientes" de este rey, "tenían y poseían" el sistema de riego.

Esta versión se amplía con la registrada por Cobo, quien en 1653 con frecuencia copiaba fuentes muy anteriores a él, como Polo, Pedro Pizarro, Molina y otras que ya no están a nuestro alcance. Como ya notamos en la historia de Mama Huaco, la versión de Cobo trueca los sexos: no es el Inca sino su mujer, Mama Micay, quien se percata de que el valle

> carecía de suficiente agua para regar las chácaras de maíz[...] hizo traer a él la mayor parte de la que hoy tiene. En memoria de este beneficio[...] quedó a cargo de la familia y linaje que della procedió el repartir el agua con que se riega el valle.[134]

La descripción de Cobo nos ofrece una visión no sólo más amplia sino funcional: el linaje de Mama Micay distribuía el agua; comprendemos mejor el "tenían y poseían" de Sarmiento. El privilegio económico era suplementado en lo ritual: la momia del rey, su esposo, la "solían sacar en procesión vestido ricamente[...] y llevarlo por los campos y punas[...] que era gran parte para que lloviera". La versión que recogió Cobo se acerca mucho más al manojo de derechos y privilegios que rigen el uso de los recursos en sociedades como la andina. Me inclino a aceptar también su versión (aparentemente posterior) cuando sugiere que las aldeas andinas consideraban a las mujeres, y en una sociedad jerarquizada a las reinas, como los héroes

[133] Cobo [1653], l. XIII, cap. XXVIII; 1956, p. 216; Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, pp. 37 y 39. Sugeriría que los apuntes de Betanzos decían originariamente Capac Yupanqui, el quinto rey según la tradición dinástica recopilada por Betanzos. Como en el cuento del cántaro roto, el *quipu camayoc* cuya versión registró Betanzos tendía a trasladar los acontecimientos de los primeros reinados a una generación anterior: Lloque por Mayta en la historia del cántaro, Capac Yupanqui por Roca en la del riego.

[134] Cobo [1653], l. XII, cap. IX; 1956, p. 73.

culturales de la agricultura del maíz. Esto no implica que aceptemos como hecho histórico la introducción del riego por Mama Micay, sino que en los Andes se estimaba apropiado que una mujer fuera la innovadora en este dominio.[135]

Se dice de todos los reyes posteriores que extendieron el regadío a zonas de temporal. Garcilaso probablemente exagera en su apología de monótona uniformidad, que hace de cada rey un campeón de la irrigación,[136] pero su noción de que el aumento de la producción del maíz dependía de obras públicas que ampliaran las áreas regadas parece correcta.[137] Aun en la costa, donde el riego era muy anterior a los incas, sólo el estado podía emprender la construcción de largos canales arteriales, ya que se hicieron a una escala que no podía permitirse ningún caudillo local.[138]

En el momento de la invasión europea, la administración de la red de irrigación involucraba dos operaciones:

1] los canales principales, arteriales, construidos como obras públicas del estado y mantenidos probablemente en este mismo nivel;

[135] Véase también la leyenda que trascribe Ávila, según la cual una mujer, en los primeros días de la humanidad, consigue que el dios Pariacaca le construya una ancha acequia (cap. VI; pp. 44-48). En otro lugar Ávila habla de Chaupiñamca, una deidad femenina que decía jactanciosamente "yo soy la que creo a los hombres..." (p. 62). Cantando y bailando "comenzaba la maduración del mundo". Diego Dávila Briceño, un buen conocedor de la región en los primeros decenios del asentamiento europeo, habla del santuario de Pachamama, "de sus tetas salían aquellos dos ríos..." *(Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. 1, p. 163).

[136] Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; VIII, cap. VII, y IX, cap. II; 1960, pp. 245, 302 y 335.

[137] Garcilaso [1609], l. V, cap. I; 1960, pp. 149-50.

[138] Algunos arqueólogos dicen que en el valle de Virú el máximo potencial de riego se alcanzó en tiempos preincaicos pero el doctor Richard Schaedel me informó en 1953 que ése no era el caso más general (véase la obra sobre riego por publicarse de Paul Kosok). Más al sur, la expansión de las obras hidráulicas continuaba cuando llegaron los europeos (véase Cieza [1553], l. I, cap. LXXV; 1947, p. 424, para los valles de Ica y Nazca. Entre los comentarios modernos, Markham, 1910, p. 237, y Latcham, 1936, pp. 272-89). Los estudiosos del riego han señalado hace ya tiempo que quien dispone del agua puede ejercer control sobre los agricultores. Esto también simplifica la guerra: los incas conquistaron la costa cortando el agua. La resistencia de los chinchas, según Garcilaso, fue vencida destruyendo sus canales "que fue lo que más sintieron los yuncas..." ([1609], l. VI, cap. XVIII; 1960, p. 217). Aun en la sierra, donde la agricultura y el pastoreo eran posibles sin riego, había núcleos de población tan apegados a sus campos regados que Mama Huaco pudo aconsejarle a su legendario hermano y esposo que privara a los Alcaviza de su provisión de agua; según la tradición oral esto le permitió al primer Inca dictar los términos de la paz a los aborígenes del Cuzco (Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, p. 132).

2] la distribución local del agua a las chacras estatales, a asentamientos étnicos y unidades domésticas individuales; la limpieza y conservación de las obras hidráulicas.

Casi no hay información en nuestras fuentes acerca de la conservación y administración estatal del riego. El *tucuyricu,* representante regional del rey, era en general responsable de los asuntos económicos estatales. Su subalterno, el *michu,* dirimía las querellas a propósito de límites y del agua; nos enteramos de que había registros en quipu de detalles relativos a las acequias y el débito de aguas.

En el nivel local, el *curaca* y otros señores de menor categoría supervisaban la distribución del agua.[139] Cada unidad doméstica dentro de la zona irrigada tenía derecho a una cuota de agua, y la recibía llegado su turno. También los *ayllu* tenían derechos sobre ciertos canales y fuentes: Ávila nos ofrece la mejor información acerca de la asociación afectiva del regadío y el grupo de parentesco en el nivel local. Un hombre llamado Anchicara, quien "estaba siempre junto a un manantial que se llamaba Puruy; cuidaba el agua a fin de que fuera de las chacras de los allauca", en la región de Huarochirí.

Una mujer, Huayllama, vino a quejarse de la escasez del agua en su zona: "Tú eres el único que llevas toda esta agua. Y nosotros ¿de qué hemos de vivir?" Ella no quería que el agua fuese sólo al *Allauca-ayllu.*

Anchicara se enamoró de ella.

> La mujer entonces no permitió que soltara el agua hacia aquí [Allauca]. Anchicara le habló. "No, hermana, no hagas eso. ¿De qué han de vivir mis hijos?"[...] En ese momento se presentaron los hijos de este al que hemos llamado Anchicara y echaron la corriente del agua hacia la laguna que lleva el nombre de Lliuya[...] Si los hijos de Anchicara no hubieran desviado el agua del manantial hacia la laguna, aquí habría llegado muy poca agua[...] Luego[...] los huacasas de Allauca iban al manantial Puruy[...] a limpiar el acueducto[...] Después de haber saludado a Anchicara [petrificado], en la misma laguna[...], sacrificaban llamas[...], cuyes [coca]. Cuando concluían las ceremonias empezaba el trabajo de la limpieza de las acequias para toda la gente.[140]

Se considera generalmente a los andenes, junto con los caminos y los canales, como una de las mayores conquistas tecnológicas de la civilización andina. En la actualidad podemos ver sus vestigios en todo el antiguo territorio inca, trepando por las laderas más arriba y más lejos que los límites de cultivo actuales. En muchos lugares hasta su finalidad ha sido olvidada por la memoria popular: cerca de Palmira,

[139] Cieza [1553], l. I, cap. LXVI; 1947, p. 418; Garcilaso [1609], l. V, cap. IV; 1960, p. 153; Cobo [1653], l. XII, cap. XXV; 1956, p. 115.

[140] Ávila [¿1598?], cap. XXX; 1975, pp. 126-27.

Chimborazo, en el Ecuador, se le mostró a este autor algunos andenes conocidos como los escalones de la reina, que la clase media local estaba segura no podían haber sido utilizados para algo tan prosaico como el cultivo.

En realidad, la construcción de andenes se remonta a la época preincaica;[141] algunos de estos primeros intentos de cultivo en las laderas empinadas tienen que haber sobrevivido al lado de las obras estatales. Pero como sucedió con el regadío, la mayoría de los cronistas no se percataron de su antigüedad. La invención de ese método de extender la superficie cultivada se le atribuyó a diversos reyes. Sólo cuando el azar ha preservado la tradición campesina, tenemos un vislumbre de la opinión popular: Coniraya Viracocha creó todas las cosas: aldeas y chacras y "andenes bien acabados y sostenidos por muros", aparecieron por voluntad suya.[142] Huaman Poma asigna los andenes, como el regadío, a su segunda etapa mítica, los Huariruna.[143]

Entre las otras fuentes, Cieza cita una tradición según la cual "todo el valle del Cuzco era estéril", y el segundo rey, Sinchi Roca, hizo traer de las yungas "muchos millares de cargas de tierra[...] si es verdad quedó el valle muy fértil[...]".[144] No menciona específicamente los andenes, pero su relato del transporte de tierra a gran distancia reaparece en otras partes en ese contexto. El Inca Urcon, oscuro personaje real que tal vez gobernó antes de Pachacuti pero cuyo recuerdo fue aparentemente eliminado de las tradiciones dinásticas por su hermano, según se nos dice construyó unos andenes cerca del Cuzco: "fue a Quito con gran suma de indios a cargallos todos de tierra muy linda para sembrar papas[...]".[145] Se atribuye sobre todo a Pachacuti la expansión de los andenes a laderas empinadas no cultivadas y la construcción de las acequias necesarias para llevarles agua.[146]

El tamaño de los andenes variaba según el terreno: algunos tenían un ancho de entre 15 y 60 m y podían llegar hasta los 1 500 m de largo,[147] reduciéndose cerca de la cima a uno o dos metros y unos

[141] Bennett encontró andenes de la época Tiahuanaco en lo que hoy es Bolivia (1946, p. 21; Bennett y Bird, 1949, pp. 142 y 157). Rowe dice que no había andenes en el período preincaico llamado Chanapata en el Cuzco (1946, p. 198). Véase también L. E. Valcárcel, 1925b, p. 167, y 1945, p. 59.

[142] Ávila [¿1598?], cap. II; 1975, p. 26.

[143] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 54-55.

[144] Cieza [1553], l. II, cap. XXXI; 1967, p. 109.

[145] Murúa [1590], l. II, cap. III; 1946, p. 111.

[146] Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, p. 175; Cobo [1653], l. XIII, cap. XII; 1956, p. 168.

[147] Sarmiento [1572], 1943, p. 175; Cobo [1653], l. XIV, cap. VIII; 1956, p. 252.

pocos surcos. El área así ganada para el cultivo fue considerable: algunos andenes tenían una superficie de entre 100 y 300 hanegadas (60 a 240 hectáreas).[148]

La construcción de andenes y la de obras de riego por parte del estado estuvieron aparentemente asociadas. La mayoría de los cronistas mencionan el abastecimiento artificial de agua cuando hablan del cultivo de andenes, y yo sugeriría aquí que la mayoría de los andenes estaban irrigados.[149]

En este contexto puede ser interesante indagar qué cultivos se efectuaban en los andenes estatales, dada la necesidad del Cuzco de obtener más maíz y la asociación del maíz con el regadío. El andén de Collcampata, el jardín del Sol, estaba sembrado con maíz y Garcilaso dice

> lo vi en mis niñeces dos o tres años[...] aunque aquella fiesta que yo vi en comparación de las que hacían en tiempo de sus Incas era sombra de las pasadas[...][150]

Cuando habla de los andenes en general dice claramente: "tan aplicados como esto fueron los Incas en lo que era aumentar tierras para sembrar maíz".[151] Pedro Pizarro, testigo de la invasión, afirma que todos los andenes eran plantados con maíz. Cieza es menos categórico: menciona las "semillas de que comían", cultivadas en andenes en Yucay y las "sementeras de maíz y de otras raíces[...] con una orden de paredes anchas", en Xaquixaguana,[152] ambos lugares cercanos al Cuzco. Hay por lo menos un caso específico, ya mencionado, donde los tubérculos eran cultivados en andenes: Murúa se refiere a Alpasunto, "que en el nombre se deja entender ser tierra juntada a mano en el cual cerro se daba lindísimas papas", para la mesa del rey.[153]

Dado que las papas y otros productos alto-andinos eran cultivados en tierras de temporal, sin fertilizante, se afirma con frecuencia que

[148] Garcilaso [1609], l. v, cap. i; 1960, p. 149. Véase también Latcham, 1936, p. 285.

[149] Polo [1571], 1916, p. 125; Cabello Valboa [1586], l. iii, cap. xvii; 1951, p. 326; Garcilaso [1609], l. v, cap. i; 1960, p. 149; Cobo [1653], l. xiv, cap. viii; 1956, p. 251. Véase también Latcham, 1936, pp. 13 y 281; compárese con Troll, 1931, p. 270.

[150] Garcilaso [1609], l. ii, cap. xxii; 1960, p. 73, y l. v, cap. ii; pp. 151-52.

[151] Garcilaso [1609], l. v, cap. i; 1960, p. 149; véase también l. iii, cap. xxv; p. 119.

[152] Cieza [1553], l. i, caps. xciv y xci; 1947, pp. 439 y 437. Véase también la lámina xxxix en Weberbauer, 1945, donde se muestran andenes modernos plantados con *oca* o Salaman, 1949, pp. 34 y 49. Los andenes de coca eran distintos; según Troll no se usa piedra en su construcción: 1931, p. 270.

[153] Murúa [1590], l. ii, cap. iii; 1946, p. 111.

los abonos estaban asociados a lo que aquí denominamos agricultura estatal. Según una tradición oral, Huayna Capac y su reina fueron a visitar Huánuco, "un valle muy hermosísimo y de muchas chácaras en el cual se daba muy lindo maíz[...]". La reina, "como muger noble y amiga de simenteras y chácaras" observó que no se empleaba guano. "Y tomando por la mano a una muger de uno de los principales[...] llevó un costal lleno que había y lo sembraron[...]". Desde entonces ese lugar fue llamado Huánuca "y nuestros españoles lo llaman Guánuco".[154]

En realidad, el guano que se encuentra en las islas frente a la costa fue utilizado mucho antes de la conquista cuzqueña,[155] pero no sabemos todavía si antes de ésta se llevaba ese abono a la sierra. Cieza nos dice que era un artículo de intercambio muy preciado: "si dejan de echar deste estiércol cogen muy poco maíz".[156] Por Cobo sabemos que el uso de fertilizantes fue una de las cosas que los europeos aprendieron en el Perú. Garcilaso sostiene que para el maíz se utilizaba excremento humano,[157] y es posible que éste haya sido el primer abono empleado en las zonas altas antes de que la "reina" introdujera el guano isleño.

Todo a lo largo de esta exposición hemos visto que hubo una continuidad marcada y muy real entre la adaptación ecológica del estado inca y la lograda por las culturas andinas anteriores. La tecnología agrícola que los incas utilizaron y extendieron era conocida desde siglos anteriores, y nada indica que hayan cultivado nuevas especies o empleado nueva herramienta. Lo que sí cambió fue la organización social, económica y política de esos hechos agrícolas.

[154] Murúa [1590], l. IV, cap. IV; 1946, p. 378.

[155] Kubler, 1948, y bibliografía citada por él. Se asignaba el uso de determinadas islas a diferentes "provincias" y se prohibía la matanza de las aves (Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, p. 151). Es probable que ésta fuera una división preincaica, pues se nos dice que había querellas entre los diversos "pueblos" sobre quién tenía que usar tal o cual isla (Pedro de Avendaño en *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, p. 252, nota 1; Arriaga [1621], cap. V; 1968, p. 214). Para detalles contemporáneos véase Latcham, 1936, pp. 295-300.

[156] Cieza [1553], l. I, cap. LXXV; 1947, p. 425.

[157] Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, p. 151. Tal conclusión puede ser rebuscada, pero Huaman Poma afirma que había "castigo de peresosos y sucios... y toda la suciedad del cuerpo y de la cara y cauesa pies y manos... ci no lo litipiaua [sic] ni estiercolaua su chacra toda la yerua amarga... hazía moler y rrebuelta con orines... le dauan a ueuer dos queros o mates grandes en póblico plasa por su peresa y culpa..." ([1613], 1936, pp. 313-14). Para fertilizar los pastizales se usaban las cenizas de llamas inmoladas en sacrificios (Cobo [1653], l. XIII, cap. XXIX; 1956, p. 219; Calancha [1639], l. II, cap. XII, p. 375).

2. TENENCIA DE LA TIERRA

En 1500, las miles de aldeas serranas que el estado inca había incorporado seguían ubicadas donde lo estuvieron antiguamente, en lugares donde no ocuparan tierras cultivables; con frecuencia las casas estaban construidas en crestas y salientes rocosas. Donde la tierra fértil era abundante no había aldeas, y las casas se hallaban dispersas entre los campos y andenes.[1] En otras partes los asentamientos nucleados eran la regla.[2] Ya se ha dicho que era deseable tener acceso tanto a las tierras de *puna* como a las de *quishua.*

En términos de tenencia, un asentamiento que controlaba determinadas chacras era una *llacta,* que se traduce libremente como "aldea"; consistía de varios *ayllu* o grupos de parentesco.[3] La tierra era poseída y cultivada *"ayllu* por *ayllu".*[4] De modo que se identificaba a la tierra no sólo con la subsistencia sino también con los vínculos de parentesco. Asimismo, como bien lo dijera el jesuita mestizo Blas Valera, la "propiedad" consistía en y se justificaba "por el trabajo común y particular que habían de poner en labrarla".[5] En tales circunstancias era muy intenso el apego a la tierra que uno cultivaba: no sabemos cuál fue la resistencia que suscitó la política colonizadora de los incas, pero en el primer siglo de dominio europeo con frecuencia leemos noticias de que los campesinos se resistían a establecerse en las "reducciones"; se evadían para volver a sus lares.

En muchos lugares de la región andina, en la época preincaica, la tierra había sido reasignada periódicamente por la comunidad de acuerdo con las necesidades de la familia y probablemente del *ayllu;* esta política fue continuada y posiblemente sistematizada después de

[1] Esto sigue siendo así en la actualidad y es fácilmente observable desde el aire.

[2] Cobo [1653], l. XIV, cap. III; 1956, p. 240. Véase también Schaedel, 1951.

[3] A las aldeas, con sus tierras, se las denominaba *marca,* término que encontramos con frecuencia en la toponimia andina: Cajamarca, Andamarca. Los cronistas lo usan raramente. Algunos autores modernos le han atribuido mucha importancia: véase Cunow [1896], 1933, pp. 37-41; 1937, pp. 137-38; Trimborn, 1923-24; pp. 985-86, 995 y 600; 1925, p. 198; Baudin, 1928, p. 82.

[4] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. 1, p. 344; Ávila [¿1598?], cap. XIX-XX; 1975, pp. 88-90; Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, pp. 150-51; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, p. 242.

[5] Falcón [1567], 1918, pp. 148-49; Polo [1571], 1916, pp. 69-71 y 127-28; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, p. 242.

la conquista cuzqueña.[6] Polo presenció una redistribución de ese tipo en Chucuito, en el Collao, varias décadas después de la invasión europea.[7] Huaman Poma es la única fuente que especifica que esta reasignación periódica tenía lugar después de la cosecha, durante el frío octavo mes del calendario inca, correspondiente a julio-agosto. Mientras se preparaba el próximo período de barbecho, se fertilizaban los suelos, se limpiaban y reparaban las acequias, y se organizaban sacrificios para "purificar la tierra". Entre todos los preparativos, Huaman Poma destaca la reasignación: denomina a ese mes *chacraconacuy,* cuando "bicitauan las dichas sementeras y chácaras y rrepartían a los pobres de las dichas chácaras que sobrauan[...]". En este mes "amojonan cada uno lo que es suyo de sus antepasados y de sus padres[...]".[8]

Polo y Huaman Poma sugieren que la reasignación de las tierras del *ayllu* era anual. Tal frecuencia parece improbable, pero es posible que haya tenido lugar anualmente alguna reafirmación ceremonial del acceso que una familia mantenía a determinadas chacras.[9]

El tamaño de la unidad doméstica condicionaba lo que le tocaba a cada uno. Esposas adicionales, más hijos u otros dependientes implicaban un lote mayor. A la superficie básica apta para alimentar a una pareja durante el año, Garcilaso la define como un *tupu,* una hanegada y media (poco más de una hectárea), mientras Cobo dice que era de 50 brazas por 25 (90 × 45 m, aproximadamente).[10] Probablemente esto sea demasiado preciso, ya que las condiciones tan diversas en los Andes hacen improbable que el tamaño de las unidades agrícolas pudiera determinarse tan burocráticamente.[11] Se nos dice que cada hijo significaba un *tupu* adicional, y cada hija medio *tupu;* cuando los hijos se casaban y establecían su propia unidad censal y de subsistencia, el lote del padre era reducido en proporción.[12] Esta información cuantitativa no está corroborada, y si se recuerda que Garcilaso dejó el Perú a los veinte años de edad, hay que considerarla con

[6] Huaman Poma [1613], 1936, p. 249; Betanzos [1551], cap. xv; 1968, pp. 45-46; Molina del Cuzco [1575], 1943, p. 28; Arriaga [1621], cap. II; 1968, pp. 204-05; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXXVII; 1956, p. 233.

[7] En Sapper, 1938, p. 34. Véase también Valcárcel, 1946b, pp. 472-74.

[8] Huaman Poma [1613], 1936, p. 249. El autor de la *Nueva corónica* reitera su impresión en la p. 1149, donde habla nuevamente de los preparativos para ese mes. "En este mes an de [...] dar mucha limosna a los biejos y ciegos y tullidos y güérfanos biudas que tienen muchos hijos [...]."

[9] Según Valcárcel, esa distribución anual se seguía realizando en 1847 (1943-48, t. 1, p. 145).

[10] Polo [1571], 1916, p. 69; Cobo [1653], l. XIV, cap. XV; 1956, p. 268.

[11] Para una consideración detallada y accesible del tamaño de un *tupu,* véase Rowe, 1946, p. 324.

[12] Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, p. 152.

reserva; no obstante, es probable que el procedimiento indicado se aproxime a la realidad.

Todo campesino casado y físicamente apto recibía un lote; se suponía que así se alimentaría él y su familia; la comunidad aldeana trataba de ser autosuficiente. En esta cultura, el derecho de acceso a los bienes de capital como la tierra era automático y se basaba en el parentesco; aparentemente esto no fue modificado ni aun después de la conquista inca, pese a que cambió la definición legal de la tenencia campesina. Garcilaso afirma que, si aumentaba la presión demográfica, se le atribuía a la comunidad étnica campos adicionales tomados de los estatales, pero lo más probable era que esto se refiera a quebradas sin cultivar. Reconociendo la eficiencia de la reasignación de tierras por la comunidad y el *ayllu,* Polo señala la ausencia, en la colonia, de litigios entre individuos y familias pertenecientes a una misma aldea, mientras que eran muy comunes los pleitos interétnicos.[13] Es escasa la información acerca de los procedimientos administrativos y, sin duda, ceremoniales, que acompañaban a la reasignación. La emprendía y supervisaba el *curaca,*[14] quien recibía su parte de las tierras asignadas y, en el nivel local, tomaba parte activa en el trabajo del suelo.[15]

Lamentablemente, tampoco es posible determinar con precisión qué derechos adicionales adquirían las familias individuales sobre las tierras que les eran asignadas por la comunidad. En lo que toca a la mayor parte del reino, es improbable que los traspasos hayan sido frecuentes. Había continuidad en el control que ejercían las familias y los linajes, y encontramos menciones ocasionales de derechos testamentarios sobre la tierra. Castro y Ortega dicen que en Chincha, en la costa, el padre elegía entre sus hijos a aquel que heredaría su "hazienda".[16] Si no tenía hijos varones la heredaban sus hermanos y herma-

[13] Es posible que Polo haya sido confundido por el hecho superficial de que los parientes no litigaban entre sí. Arriaga habla de un hombre acusado de brujería por "comer" al hijo de otro. "Así es verdad [...] pero comíle porque tú me quitaste mi chácara" ([1621], cap. III; 1968, p. 208). Tal vez se vio en la magia un medio más apropiado para la venganza. Los hechos mencionados por Arriaga ocurrieron unos 70 años después de la invasión, de modo que no podemos estar seguros de que el "robo de tierras" haya sido precolombino.

[14] Falcón [1567], 1918, pp. 148-149; Castro y Ortega [1558], 1974, p. 93.

[15] Cieza [1553], l. II, cap. XIX; 1968, p. 63; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVIII; 1956, p. 121.

[16] "Hazienda" puede referirse a otras formas de riqueza aparte de la tierra (Castro y Ortega [1558], 1974, p. 98). Es muy posible que la tenencia de la tierra y otros aspectos de la organización social en la costa hayan diferido considerablemente del panorama general descrito en esta tesis. Dadas nuestras

nas, sus "parientes" y hasta sus amigos.[17] Huaman Poma dice que el hijo de una viuda "sea eredero de toda su hazienda y casas y chacras y ci tubiere hija sea eredera de la mitad de la hazienda y de la mitad sea eredero su padre o su madre o sus hermanos[...]".[18] Murúa relata que la novia aportaba tierras al nuevo hogar, a cambio de los bienes muebles que el novio le regalaba al padre de ella.[19] Toda esta terminología de tipo europeo, la "herencia", la "hazienda", no describe adecuadamente las realidades andinas, pero por lo menos dirige la atención hacia la continuidad de tenencia de la que gozaban la familia y el linaje dentro de la comunidad étnica.

Tradicionalmente, los trabajos pesados como los de la agricultura o la construcción de casas eran realizados mediante un esfuerzo colectivo. Las "cuadrillas" según Garcilaso, y a veces todos los hombres de la comunidad, se movían en filas, barbechando o cosechando, y las mujeres seguían detrás, plantando o recogiendo. Las tareas agrícolas eran acompañadas de canciones; lo mismo sucedía en las procesiones hacia y desde las chacras.[20] Como en otros casos de trabajos colectivos se llamaba a la *mita* para cultivar la tierra del *curaca* y eventualmente la del estado. Las técnicas de cultivo utilizadas en las tierras étnicas y durante las prestaciones rotativas a las autoridades eran similares. El beneficiario de la *mita* debía proporcionar en cada caso la semilla o los tallos para plantar, alimentos y *chicha* para los trabajadores; esta obligación se aplicaba tanto a los propios aldeanos como al estado, la iglesia o el *curaca*.[21]

Además de los cultivos con fines de subsistencia realizados por los campesinos en sus chacras, puede hablarse, en la economía inca, de una agricultura estatal. Después de la conquista, fueron atribuidas tierras

fuentes, es imposible ofrecer en 1955 un esbozo siquiera aproximado de la tenencia de la tierra en la zona costera. Véase también el capítulo 8.

[17] Presumiblemente según un criterio patrilineal, dado que Castro y Ortega nos dicen que las esposas no heredaban "por cabsa de haver sido comprada [...]" (p. 98).

[18] Huaman Poma [1613], 1936, p. 188.

[19] El hecho que el linaje de la novia recibiera bienes durante la boda señala hasta qué punto interpretaron mal a los cronistas quienes sostienen que el matrimonio era un asunto del estado, o que requería una confirmación estatal. La confusión proviene del hecho de que sólo cuando una pareja se había casado se la enumeraba en el *quipu* censal, que llevaba la cuenta de los hogares, y no de los individuos. Véase también la exposición sobre el censo, cap. 5. (Murúa [1590], l. III, cap. XXXII; 1946, p. 240.)

[20] Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, p. 151; Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 335; Cobo [1653], l. XIV, cap. VIII; 1956, p. 251.

[21] Garcilaso [1609], l. IV, cap. VIII y l. V, cap. IV; 1960, pp. 128 y 153; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, p. 242. También Huaman Poma [1613], 1936, pp. 842-43.

al Tahuantinsuyu y a la iglesia estatal en cada región y posiblemente en cada etnia. En algunos casos se tomaron tierras ya cultivadas;[22] en otros se hizo producir a tierras baldías mediante el riego, la construcción de andenes, la colonización o la simple ampliación de la superficie cultivada. La producción en tierras estatales se hacía mediante prestaciones rotativas de los campesinos, la *mita*.

La ideología inca justificaba la incorporación de los grupos étnicos locales al Tahuantinsuyu, con el pretexto de las perennes escaramuzas y guerras que se producían por tierras, derechos de regadío o pastos antes de la *Pax Incaica*. Esta afirmación parece razonable y hasta históricamente cierta a los cronistas más concienzudos. Los reyes incas, especialmente Pachacuti o Tupa, los forjadores del reino, "llegan" a una región y ponen fin a fricciones y disputas, delimitando los derechos de cada etnia.

Casi de paso, el amojonamiento de los límites étnicos es acompañado por la "atribución" de terrenos al estado y al culto solar.[23] En la segunda mitad del siglo XVI, la tradición oral recordaba aún de quién habían sido originalmente las tierras del Tahuantinsuyu antes de la "pacificación".[24] Inesperadamente, es Garcilaso el que con frecuencia defiende y exagera el carácter benéfico del dominio inca, quien ofrece también la más clara explicación de la conquista:

> [...] mandó que fuesen ministros que entendiesen en sacar acequias y cultivar la tierra para acrecentar la hazienda del sol y la del rey[...] mandó que fuesen Incas parientes suyos a instruir aquellos indios en su idolatría[...][25]

Los cronistas mencionan además un cambio "legal" concomitante de la expansión del padrón incaico de tenencia de la tierra. Después de conquistar una región, todas las tierras, llamas, ríos y sierras eran declaradas "propiedad del estado". Tal vez se haya tolerado la vigencia de tenencias y derechos locales a la manera preincaica, pero oficialmente se propagó una doctrina que declaraba a tales heredades de los campesinos como concesiones reales,[26] solemnizadas por la erección

[22] Según Huaman Poma, los funcionarios del catastro mantenían el registro de las propiedades del Cuzco, "ací mismo de las moyas corrales y montes de los yngas y declare de qué ynga [...]" (p. 816).

[23] Se dice, por ejemplo, que las terrazas le pertenecen en su mayor parte al rey y al Sol "porque los había él mandado hacer" (Garcilaso [1609], l. v, cap. I; 1960, p. 150).

[24] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 102; Santillán [1563-64], par. III; 1968, p. 104; Murúa [1590], l. III, cap. XXVIII; 1946, p. 231.

[25] Garcilaso [1609], l. v, cap. XXV, y VI, caps. XI y XII; 1960, pp. 184-85 y 207-09.

[26] Polo [1561], 1940, p. 141.

de mojones bajo la supervisión de un enviado real. Cobo explica el sistema en términos europeos: "el dominio era del Inca y sólo el usufructo de la comunidad del pueblo".[27]

Ésta era una ficción legal[28] que facilitaba la manera específicamente inca de atribuir y manipular la tierra, así como puede decirse de los reyes africanos, quienes "poseían" la tierra que de hecho estaba bajo el control de sus guerreros. En la práctica, la autoridad de los monarcas incas y africanos estaba inevitablemente limitada por los sistemas económicos que los mantienen: en lo que atañe a las aldeas y comunidades, no hay alternativa a la continuidad de una agricultura autosuficiente y de tenencias tradicionales. Aunque Polo repite que todas las tierras no cultivadas y sin bosques le correspondían al Tahuantinsuyu, inmediatamente se corrige mencionando los derechos de caza y recolección "concedidos" a los habitantes "vecinos".[29] En tal sistema, ambos conjuntos de derechos, los del estado y los tradicionales de las etnias locales, eran fuerzas reales, económica y socialmente significativas.

Podemos vislumbrar la fuerza de los derechos tradicionales sobre la tierra en los raros y fragmentarios recuerdos del modo en que se había efectuado la división de las tierras por los incas. Cieza hizo algunas averiguaciones al respecto en Jauja: aún en 1549, la tradición local conservaba los nombres de los jefes de linajes que habían sido convocados, un siglo antes, por los representantes del Cuzco para considerar la "equitativa" división de los campos.[30] Refiriéndose a Chincha, Castro y Ortega, una fuente independiente, informan que en la costa la enajenación de la tierra se basaba en esta fórmula: cada *huaranca* (mil unidades domésticas) cedía una chacra de 10 hanegadas. No sabemos si tal chacra se tomaba de los recursos del señor local o de los de la etnia.[31]

[27] Santillán [1563-64], par. LIV; 1968, pp. 117-18; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVIII; 1956, p. 121.

[28] Reforzada a veces haciendo apelación a "instrucciones del Sol [...]" (Oliva [1631], 1895, p. 36).

[29] Polo [1561], 1940, p. 137; Murúa [1590], l. III, cap. XXVIII; 1946, p. 231; Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 123.

[30] Cieza [1553], l. II, caps. XXIV, XLIX y LXIII; 1967, pp. 84, 163 y 211. Para la costa, l. II, cap. LXV; 1967, p. 218. Es imposible determinar la extensión de la superficie que se dejaba para los cultivos de subsistencia después de la enajenación: seguramente varió según los lugares. Cobo oyó decir que en ocasiones la parte más grande eran las tierras de la etnia (l. XII, cap. XXVIII; 1956, p. 120). Se nos informa también que una vez que el estado obtenía su parte, la comunidad campesina quedaba asegurada contra ulteriores expoliaciones (Castro y Ortega [1558], 1974, pp. 102-03; Jesuita Anónimo [1594], 1968, p. 178).

[31] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 101.

Los "pacificadores" del Cuzco, además de apropiarse tierras para el estado y el culto solar sin suscitar demasiada hostilidad en la etnia local, debían enfrentar con mucho tino centenarias y tradicionales disputas sobre pozos y andenes, pastos o cocales, ya que la absorción por un estado más grande no pone fin a las rivalidades y fricciones entre etnias. Los incas prohíben la guerra y convierten la agresión armada en litigio: en su página 148 el licenciado Falcón afirma que los mojones y demás medidas administrativas reales tenían por objeto evitar roces, pero ya en la 149 menciona los "muchos procesos que en tiempos de los incas se truxeron muchos pleitos[...] sobre términos y pastos y salinas que el inca enviaba jueces a averiguarlo y poner mojones".[32] Garcilaso confirma el hecho: las disputas sobre tierras y dehesas eran zanjadas por "jueces de sangre real" que se pronunciaban con la autoridad del rey.

Según la leyenda, Pachacuti inventó el sistema general de tenencia de la tierra, aunque otros cronistas dicen que fue durante el reinado de Tupa cuando se amojonó claramente todo el país.[33] Los nuevos límites[34] debían ser tratados con respeto y casi con veneración, según Garcilaso. No han sufrido ningún cambio desde la época de Tupa, dicen Castro y Ortega en 1558. Huaman Poma llama *sayua checta suyuyoc* a quienes establecían los límites. Éstos eran de origen real y, por lo menos en un distrito, procedentes de ambas mitades, Conaraqui Hanan Cuzco y Unacancho Lurin Cuzco. Se encargaban de que cada provincia, etnia y *ayllu* "recibiera" sus campos, pastos y aguas de riego.[35] Salcamayhua dice que este funcionario era un "señor principal y como un virrey", llamado *cacir capac,* un inspector general de tierras y pastos.[36] Los mojones no sólo separaban las zonas de cultivo sino que también indicaban aquellas adonde no se podía ingresar para cazar, pescar, cortar madera, buscar tinturas, metales o sal o recoger

[32] Falcón [1567], 1918, pp. 148-49. Tendría gran importancia la localización de estos registros. Nunca han sido publicados, pero Horacio Urteaga asegura que han sobrevivido (véase su nota 34, p. 58, en Polo [1571], 1916).

[33] Castro y Ortega [1558], 1974; pp. 101-03; Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, pp. 211-12; Murúa [1590], l. III, cap. XXVIII; 1946, p. 231; Huaman Poma [1613], 1936, p. 353 y la ilustración, p. 352. Hay indicios de que se intentó efectuar la adjudicación de la tierra con alguna técnica "natural", impersonal: Murúa dice que todo el país fue repartido por Tupa "con gran orden" [que aquí significaría sistema, lógica], trazando las cuencas fluviales hacia los glaciares.

[34] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 103; Garcilaso [1609], l. III, cap. XI; 1960, p. 99. Los mojones, *huanca,* podían ser de piedra, madera o adobe (Latcham, 1936, p. 294). En algunos lugares habían adquirido una significación religiosa (Arriaga [1621], cap. II; 1968, p. 204).

[35] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 353 y 852. Para la costa, p. 160.

[36] Salcamayhua [1613], 1968, p. 305.

pasto. Hasta los volcanes y picos nevados estaban comprendidos en este sistema.[37]

La parte que tomaba para sí el Cuzco en cada zona étnica o "provincia" variaba mucho. Polo es la única fuente que examina seriamente el tamaño de las tierras estatales en relación con las de la etnia, y afirma que su dimensión dependía de la naturaleza de las tierras y de la gente.[38] Asegura que la parte del estado era mayor que la asignada a la iglesia, a juzgar por los depósitos donde se almacenaba separadamente el producto de las dos instituciones. El íntimo conocimiento que tuvo Polo de los métodos para abastecer los almacenes incas, por haberlos utilizado como intendente del ejército de La Gasca durante las guerras civiles, lo hace merecedor de nuestra confianza. Dada la compleja contabilidad practicada en esos depósitos aún 15 años después de la invasión europea, Polo pudo haber reconstruido detalladamente esas proporciones, pero se abstuvo de hacerlo: "es tan gran proligidad tratar dello que no creo que se pudiera acauar[. . .]".[39]

Va más allá y sostiene que la parte que el Cuzco se adjudicaba de las tierras étnicas era mayor, también, que la que podía conservar la comunidad. Como no menciona otro testimonio que la comparación de los almacenes, consideraré como no demostradas tales proporciones: el estado y el culto solar almacenaban sus productos en depósitos comparables, sujetos a una administración central. No había tal uniformidad a nivel étnico local; los métodos domésticos de almacenamiento y conservación difieren de región a región y son notoriamente difíciles de estimar por extraños.[40] Otras fuentes indican sim-

[37] Murúa 1590, l. III, caps. XX, XXVIII y LXVII; 1946, pp. 211, 231-32 y 333; Huaman Poma [1613], 1936, p. 860; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVI; 1956, p. 117. Los dominios del Inca contaban con guardias para impedir las intromisiones y la caza furtiva; una tradición tardía recogida por Murúa asevera que se castigaba severamente a los infractores.

[38] Polo [1561], 1940, pp. 133-34, y [1571], 1916, p. 58. La discusión de las proporciones en Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1962, p. 300, y Cobo [1653], l. XII, cap. XXVIII; 1956, p. 120, está copiada casi literalmente de Polo. Dado que se ha puesto en duda la existencia en todo el reino de tierras del Cuzco, es interesante notar que algunas de ellas habían sido delimitadas hasta en un territorio marginal como Chachapoyas. Nos enteramos del hecho por una concesión efectuada después de la invasión a algunos Chachapoyas por su ayuda al régimen inca (véase *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. 3, p. 167).

[39] Polo [1561], 1940, p. 58. Los productos almacenados en estos depósitos eran utilizados para alimentar al ejército, a la corte y a los linajes reales, más los mismos campesinos mientras cumplían con sus prestaciones rotativas. Blas Valera añade la burocracia (en Garcilaso [1609], l. V, cap. XIV; 1960, p. 168). Para una exposición detallada acerca de los depósitos estatales y su contraste con los de los campesinos, véase el capítulo 6.

[40] Polo [1561], 1940, pp. 58-59 y 133-34. En otro lugar dice que "era

plemente que al estado le tocaba una parte grande, pero por lo general nuestros observadores se limitan a hablar de la enajenación original y del hecho de que estas heredades seguían siendo trabajadas por sus habitantes de siempre.[41]

Las tierras del culto se cultivaban y administraban separadamente, y las cosechas también eran almacenadas por separado. El campesinado, obligado a trabajar las chacras de ambas instituciones, las vinculaba estrechamente;[42] como lo expresa Garcilaso: "eran suyas las dos tercias partes de las tierras que sembraban; esto es, la una tercia parte del sol y la otra del Inca".[43]

Siempre que se incorporaba un territorio al dominio inca los dos conjuntos de tierras eran enajenados simultáneamente, y a ambos era aneja la obligación de cultivarlos mediante la *mita,* prestaciones personales.[44]

Ya hemos dicho que según Polo las superficies del estado eran mayores que las del culto solar. Fuentes secundarias como Román o Murúa afirman que las tierras eclesiásticas eran las más fértiles,[45] pero tal estimación no está confirmada. En el lenguaje de un observador del siglo XVI, "fértil" significaba probablemente una tierra con mejoras, con regadío o andenes; ya hemos visto que la mayoría de las terrazas y gran parte de las tierras irrigadas eran atribuidas y mejoradas para el estado y la iglesia.

Lamentablemente no tenemos información acerca de cómo era administrada la parte del culto solar. Los cronistas se contentan con decir que había funcionarios y "servicio" asignado a las chacras del Sol. Aparentemente el culto del astro, igual que los reyes en sus dominios

desapropiar a los indios de todo quanto tenían en común y en particular [...] dejándoles lo neceszario para conservación de la vida humana [...] no les quedase mano en ninguna cosa [...]".

[41] Falcón [1567], 1918, pp. 144 y 148; Polo [1571], 1916, pp. 88 y 127; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 160, 330 y 339; *Relaciones geográficas,* 1965, t. 1, p. 338; Garcilaso [1609], l. II, cap. XVIII; 1960, p. 63.

[42] Hasta el punto de que algunos autores piensan que en la mayoría de las localidades no había chacras separadas para los reyes y el culto. Trimborn sugiere que cerca de los santuarios las rentas de la tierra iban a la iglesia y que cerca de las fortalezas iban al estado (1924, p. 581).

[43] Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; 1960, p. 245.

[44] Betanzos [1551], cap. XI; 1968, p. 32; Castro y Ortega [1558], 1974, p. 103; Santillán [1563-64], par. LIV y CII; 1968, pp. 117-18 y 138-29; Polo [1571], 1916, pp. 58-59 y 127; Garcilaso [1609], l. II, cap. IV; l. V, cap. I, II y XXV; 1960, pp. 46, 48, 150-51 y 184; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XIV; 1960, p. 168; Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 122; Huaman Poma [1613], 1936, p. 262.

[45] Román y Zamora [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 121; Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 335.

personales, contaba en algunos lugares con *yana*, "criados perpetuos", consagrados a sus heredades. Polo informa que había "muchas" aldeas donde todo lo cosechado pertenecía al Sol; eran "suyas", como las de Arapa.[46]

No hay que confundir a tales aldeas con las poblaciones ordinarias cuyos habitantes sólo les debían a los dioses ciertas prestaciones personales, similares a las que debían antes de la conquista incaica al santuario local.[47] El rey Pachacuti atribuyó algunas tierras a Intiwasi, la casa del Sol en el Cuzco, y les asignó 200 *yana* para trabajarlas.[48] Garcilaso pretende que algunos andenes del Sol eran cultivados solamente por personas de linaje real; el mismo autor sostiene que en caso de necesidad podían otorgarse tierras del culto solar a la comunidad aldeana, pero tal beneficencia no está confirmada por otras fuentes.[49]

Las tierras eclesiásticas se cultivaban para cosechar maíz y posiblemente otros productos para los sacrificios, así como para alimentar un elevado número de sacerdotes, las *aclla* y otros religiosos. Con los datos a nuestro alcance es imposible saber si los productos para estos dos distintos propósitos provenían de las mismas o de distintas chacras. Como tantos otros datos relativos a la iglesia y la religión del Tahuantinsuyu, esta información se perdió con la temprana decapitación de la jerarquía inca en los decenios que siguieron a la invasión. Acosta afirma que los campos eran los mismos, pero parece que las *aclla* tenían los suyos propios.[50] Las mismas mujeres trabajaban algunas de estas tierras monacales, otras eran cultivadas mediante los *mittayoc* enviados por las aldeas.[51] Una vez más, Garcilaso es el único en sostener que los sacerdotes del culto solar obtenían sus alimentos de los graneros del Sol únicamente cuando se hallaban en servicio activo. El resto del año trabajaban el *tupu* que habitualmente recibían como aldeanos.[52] Es muy probable que Garcilaso confunda aquí el sacerdocio

[46] Polo [1571], 1916, p. 58.

[47] Ávila, por ejemplo, nos dice que Macahuisa era muy honrado en el valle de Limca, Huarochirí. El pueblo Quinti cultivaba la chacra de Yamlaca sólo para él; plantaban maíz para proporcionarle *chicha* ([¿1598?], cap. XIX; 1975, p. 88). El padre de Macahuisa, Pariacaca, era una deidad que controlaba la lluvia, tan poderosa que hasta el Inca tenía que enviarle oro y toda clase de telas. Los yauyu de Huarochirí cultivaban maíz, coca y lo demás para el sustento de los sacerdotes de Pariacaca.

[48] Betanzos [1551], cap. XI; 1968, p. 32.

[49] Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, pp. 151-52.

[50] Polo [1571], 1916, p. 93; *R laciones geográficas de Indias*, 1965, t. 1, p. 243; Murúa [1590], l. III, cap. XXXVI y XXXVII; 1946, pp. 247-48; Acosta [1590], l. V, cap. XIV y XV; 1962, pp. 239-40; Cobo [1653], l. XII, cap. IV; 1956, p. 64.

[51] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. 1, p. 243; Murúa [1590], l. III, cap. XXXVI y XXXVII; 1946, pp. 247-48.

[52] Garcilaso [1609], l. V, cap. VIII; 1960, p. 159. Polo dice ([1571], 1916,

profesional de dedicación exclusiva con los numerosos curanderos, adivinos y custodios de adoratorios, quienes se consagraban a estas actividades cuando ya la edad avanzada los liberaba de las tareas pesadas y la *mita*. Estos ancianos conservaban su *tupu* básico en la periódica asignación de tierras. Lo cultivaba para ellos la comunidad aldeana y de parentesco.[53]

Además de la religión oficial del estado, el culto solar, las otras deidades y santuarios también recibían donativos de tierra del estado. Con frecuencia se dice que el rayo, la deidad que enviaba las lluvias, tenía sus propias tierras, sacerdotes y criados.[54] La luna, Pachamama (diosa de la tierra), y los santuarios de antepasados míticos como Guanacauri recibían dotaciones similares. Acosta relata que Viracocha, por otro nombre Pachayachachi, el Creador, no recibía terrenos, por ser el Señor universal que no carecía de nada.[55]

Las páginas precedentes han indicado que entre los incas hubo dos dimensiones de la agricultura y la tenencia de tierras:

1. El cultivo por los campesinos de plantas andinas, como parte de un sistema de tenencias étnicas, que sobrevivió y persistió a pesar del dominio inca. De hecho, tales tenencias y tales unidades de producción perduran en economías como la incaica, ya que es peligroso afectar seriamente la autosuficiencia campesina.

2. El establecimiento, después de la conquista incaica, de unidades agrícolas productoras de rentas, "atribuidas" al estado o al culto solar. Una parte de esta zona de cultivo fue creada mediante mejoras, auspiciadas por el Cuzco, de tierras *quishua,* en las que se introdujo el regadío o se construyeron andenes. Cuando eso no bastó, particularmente en la costa, fueron enajenadas e incorporadas a los dominios del estado tierras poseídas y trabajadas por los campesinos de las etnias conquistadas.

Además de estas dos categorías mayores, puede ser útil distinguir varias otras:

a] Dominios o privilegios especiales sobre tierras disfrutadas por

pp. 114-15) que la mayor parte de la cosecha para la religión era llevada al Cuzco para sacrificios; una parte quedaba en la localidad donde se la había obtenido y otra era "gastada" para alimentar a los muchos hombres y mujeres consagrados al servicio de la religión y la iglesia.

[53] Polo [1571], 1916, pp. 114-15.

[54] Polo [1571], 1916; p. 56, copiado por Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1962, p. 299; véase también l. VI, cap. XXI; 1962, p. 308, copiado a su vez por Montesinos [1644], l. II, cap. XXII; 1957, p. 87; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXI; 1951, p. 365; Huaman Poma [1613], 1936, p. 265.

[55] Cieza [1553], l. II, cap. XXVIII; 1967, pp. 95-97; Acosta [1590], l. VI, cap. XXI; 1962, p. 308, pero compárese con l. VI, cap. XV; 1962, p. 299; Cobo [1653], l. XIII, cap. XIII; 1956, p. 173.

señores étnicos tradicionales como los reyes chimú o de Chucuito, o como los *curaca* de menor categoría, quienes perduraron bajo los incas, quienes los toleraron y hasta los revalidaron.

b] Dominios otorgados por el rey a individuos y sus linajes, por servicios especiales. Aparentemente estas tierras eran tomadas de las estatales.

c] Dominios reales asignados a cada monarca y a los linajes reales, vivos y muertos. A éstos hay que distinguirlos de las tierras del estado.

d] Nuevos asentamientos de colonización *mitima* establecidos por razones de estado. De ellos se habla con algún detalle en el capítulo 8.

Estas diversas clases de tenencias secundarias tal vez no sean tan significativas por su superficie total, sino por la luz que arrojan sobre la estructura social y los aspectos funcionales de la economía redistributiva de los incas. Algunas de estas tenencias son también indicadoras de nuevas formas económicas y de organización social que iban emergiendo cuando se produjo la invasión europea.

a] Comenzaré con las tierras de los *curaca,* que serán objeto de un examen más atento; en la práctica andina se las consideraba habitualmente parte integral de los recursos de la etnia; a ellas tenía acceso el señor por pertenecer a uno de los linajes de la comunidad.

Sin embargo, tales derechos tienen que haber diferido considerablemente de lugar en lugar, según factores ecológicos y el tamaño de la unidad política. Los derechos de un soberano poderoso como el rey chimú eran distintos de los de un señor chanca, y el sistema de tenencia que predominaba en la costa regada era distinto de aquel del Collao pastoril y productor de *chuñu.* Cuando dispongamos de conocimientos adecuados acerca de las diversas sociedades preincaicas, posiblemente podremos establecer toda una jerarquía de tales derechos, pero dadas las fuentes con las que contamos en 1955 sólo podemos vislumbrar y no describir tales distinciones.

Los datos que nos proporcionan las crónicas están dominados por la ideología inca y sus racionalizaciones, que adoptaron tanto los autores nativos como los europeos. Ocasionalmente alguna fuente, tal como Castro y Ortega o Cabello Valboa, logra ver lo que hay detrás de las pretensiones del Cuzco, pero en general se repite que las gentes preincaicas eran bárbaros y que había continuas guerras por tierras, aguas de regadío y pastos. Por haber capitaneado a su etnia en tales luchas, el *sinchi,* y después el *curaca,* habrían adquirido algunos derechos privilegiados sobre el uso de las tierras conquistadas. Como hemos visto, los incas pretendían haber terminado con tales guerras y amojonado todo el país para evitar escaramuzas y conflictos. Tal es la versión oficial.

Datos que afloran ocasionalmente indican que ésa no es toda la historia. A mediados del siglo XVI todavía era posible señalar las tierras

del señor preincaico de Chincha, Guaviarucana, y allí, como también en los valles de Ica y Lima, había una jerarquía de tenencias, todas ellas articuladas según líneas de parentesco y con derechos sobre determinadas chacras, claramente establecidos por la unidad doméstica. Los *curaca* regionales o de valle "poseían", o tal vez habría que decir "tenían acceso a", tierras, en la medida en que eran miembros de *ayllu* particulares; recibían los beneficios en forma de prestaciones rotativas de sus parientes como parte de la reciprocidad; además de los parientes del señor, muy probablemente, este modelo incluía a círculos más amplios de campesinos.[56]

Los derechos de los *curaca* sobre la tierra también son difíciles de desentrañar debido a la confusión que reina en nuestras fuentes respecto de los derechos tradicionales y aquellos otorgados ulteriormente por los reyes incas.[57] Hasta Castro y Ortega, quienes por lo común saben distinguirlos, dicen que los *curaca* "recibieron chácaras" del rey Tupa,[58] sin indicar si hubo relación alguna entre lo "recibido" y las tenencias tradicionales de *ayllu,* descritas en las páginas anteriores. Uno sospecha que las "dádivas" a los señores no fueran sino la confirmación por parte del estado de derechos ya existentes, una reformulación a nivel de la etnia de la ficción legal de que todas las tierras después de la conquista habían pasado a ser del estado. De este modo todo aquel a quien se le permitía conservar las suyas lo hacía merced a la magnanimidad estatal.

b] Esto no quiere decir que todas las referencias a concesiones del Tahuantinsuyu sean ficticias. En el proceso de expansión territorial, el estado tuvo que enfrentarse a problemas de carácter burocrático, militar y tecnológico que ya no era posible resolver con el limitado personal de los doce *ayllu* reales. Esto llevó a la creación de "incas de privilegio", hombres leales al Cuzco y familiarizados con sus procedimientos, quienes fueron "ascendidos" y por lo menos parcialmente asimilados al estatus de inca. El estado los recompensó con aquellos bienes y símbolos que habían llegado a ser prerrogativos, si no monopolios estatales: llamas, tejidos y finalmente tierras. Aparecieron nuevas formas de tenencia que sin perder rasgos étnicos, señoriales o estatales, se desarrollaron en una dirección divergente.

Como ocurre tan a menudo, la más clara exposición de este cam-

[56] Castro y Ortega [1558], 1974, pp. 100-01, 103; Santillán [1563-64], par. xxi; 1968, p. 109; Polo [1561], 1940, p. 146.

[57] La principal fuente de confusión son los esfuerzos del virrey Toledo por demostrar que los *curaca* no eran dirigentes "naturales" sino funcionarios burocráticos designados por el Cuzco (véase Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, p. 230 y diversos lugares de las Informaciones de Toledo).

[58] Castro y Ortega [1558], 1974, pp. 102-03.

bio la encontramos en Polo, quien admiró el arte de gobernar de los incas y tuvo ocasión de familiarizarse con él. Afirma que

esta propiedad no la podía tener sino fuese por merçed del ynga la qual haçía algunas vezes por servicios que le haçían o por yndustria que alguno como hallaua como para echar alguna agua o hacer alguna puente o camyno o por que siendo hijo de algún cacique se había criado en su casa de pequeño o por otras rraçones[...][59]

A esta lista Huaman Poma añade los funcionarios a cargo de los artesanos del rey. El jesuita anónimo agrega una categoría más dudosa: supuestamente a "los hijos y herederos" de un hombre que se inmolaba para acompañar a un rey muerto "les hacía luego merced el sucesor del[...] señor muerto haciéndoles libres de todo pecho y tributo".[60]

Cuánta tierra se concedía, en qué lugares y quién la trabajaba para el beneficiario son preguntas difíciles de contestar. Murúa reproduce un curioso relato del modo en que se otorgaban tierras a diversos funcionarios según una escala móvil: un gobernador de "provincia" (de ascendencia real) recibía una *ñusta* de sangre real, otras 150 mujeres, 300 hombres y "chácaras". Un *hunu*, a cargo de 10 000 unidades domésticas, obtenía 200 *tungos* "de chácara para maíz y otras comidas", 80 "para coca y otros tantos para ají las cuales les señalaba en su tierra a donde las pedía". También recibía dos "camisetas estampadas", 300 piezas de ropa, mil llamas, sombreros de "plumería" y muchas joyas. Los funcionarios de menor importancia recibían menos, hasta llegar al *curaca* a cargo de 500 familias, quien obtenía, según Murúa, 18 "indios de servicio", 37 mujeres, 300 llamas y 60 *tungos* de chácaras. Éstas eran donaciones a perpetuidad y se le permitía al funcionario elegir su heredero entre los más capaces de su linaje.[61]

Pese a los detalles y el tono andino que presentan en conjunto estas concesiones, tengo la impresión de que alguien abusó de la credulidad de Murúa. El *tungo* es una medida que no aparece en ninguna otra fuente y en ningún diccionario contemporáneo. Ningún otro autor menciona concesiones de tierras tan generosas a funcionarios del estado. Además Murúa confunde, como muchos observadores europeos, al funcionario del Tahuantinsuyu con los administradores locales reclutados entre los *curaca* étnicos.[62]

[59] Polo [1571], 1916, pp. 67 y 73-75; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XVI; 1951, p. 312; Acosta [1590], l. VI, cap. XV y XVIII; 1962, pp. 299 y 303.

[60] Jesuita Anónimo [1594], cap. IV; 1968, p. 158; Huaman Poma [1613], 1936, p. 338.

[61] Según Murúa, un tungo tenía 80 × 50 brazas (una braza era aproximadamente 1.70 m).

[62] Parte del contexto indicaría la posibilidad de que Murúa haya malinterpretado alguna historia sobre los privilegios que conservaba (y que en ese

No se nos dice si las tierras otorgadas a los meritorios eran tomadas de los dominios estatales o de los grupos locales. Si la concesión tenía lugar en una zona recientemente incorporada, lo más probable es que provinieran de los campos de los campesinos recién sojuzgados,[63] pero si las tierras estaban ubicadas cerca del Cuzco pueden haber sido del estado, que en *esta* región se había apoderado de lo suyo con anterioridad.[64] Los derechos de tenencia preexistentes no eran afectados por las dádivas: Polo afirma que la posesión de un terreno concedido no le impedía al sujeto reclamar su asignación normal de las tierras étnicas, así como el hecho de poseer sus propias alpacas no le impedía recibir lana.[65]

En realidad, esas tierras "privadas", aunque fueran otorgadas a un individuo, eran cultivadas y controladas por su *ayllu*, según el principio de responsabilidad y reciprocidad basado en parentesco: el linaje del beneficiario trabajaba sus tierras y compartía la cosecha; adquiría de modo permanente derechos de control; un miembro ausente del linaje no compartía la cosecha del año, pero tan pronto como regresaba recuperaba sus derechos, participaba en el barbecho y los beneficios.

> Muerto aquel a quien la merced se haçía[...] uno que representaua siempre la persona del aillo parçialidad lo tenya en su caueça e todos goçauan del fruto[...] sin poder diuidir ny enagenar por alguna vía[...].[66]

Esta nueva forma de tenencia se entiende mejor si consideramos el personal que cultivaba las tierras otorgadas. Mientras que las chacras étnicas y los dominios del estado eran trabajadas de modo similar por toda la comunidad, grande o pequeña, las tierras otorgadas a individuos eran disfrutadas solamente por el linaje del beneficiario.

Se crean así las condiciones para un acceso diferencial por parte de determinados miembros de la sociedad a las tierras de las que

sentido eran "otorgados") algún *curaca* de la costa; las referencias al "hermano más capaz" y a la instrucción en la corte nos recuerdan otros datos sobre la costa. Todas las cosechas mencionadas por Murúa son de especies de las tierras bajas, aunque también aparecen las llamas. En conjunto, la anécdota es lo bastante contradictoria como para considerarla con cautela.

[63] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 94. En este punto conviene reiterar la impresión expresada anteriormente por el autor acerca de que es posible que en la zona costera la enajenación haya obedecido a criterios distintos de los aplicados en la sierra y haya sido más severa respecto de la comunidad étnica y campesina.

[64] Para las donaciones de tierras confiscadas a "rebeldes", véanse las páginas al final de este capítulo.

[65] Véase el capítulo 4.

[66] Polo [1571], 1916, pp. 74-75, y copias sin indicación de la procedencia en Acosta y Cobo.

ella dispone. Ni siquiera los privilegios de los *curaca,* ni las prestaciones rotativas obligatorias *(mita)* en tierras del estado, implicaban un alejamiento tan drástico de todos los miembros de la etnia de los derechos tradicionales en el acceso automático a sus propias tierras. Tal cambio sólo es comparable a la separación de los *yana* del campesinado; sólo el surgimiento de los "criados perpetuos" es paralelo al de la concesión de dominios privados.[67] Combinando las dos enajenaciones, hay evidencia de que a los miembros de linajes reales que se distinguían en la guerra se les otorgaban tanto chacras como *yana* para trabajarlas. Tales dádivas no privaban a los "orejones" de sus derechos dinásticos tradicionales.

El derecho a conceder implica también el privilegio de quitar, de expropiar. Los incas aceptaban el derecho inmemorial de la comunidad étnica a conservar sus tierras, una vez enajenados los dominios del estado y la iglesia. No era factible menoscabar seriamente la autosuficiencia del *ayllu.* Pero en el caso de crímenes contra el Tahuantinsuyu, tales como la "rebelión", la ley inca permitía la confiscación de las tierras de los rebeldes. Cieza percibió claramente la diferencia: el culpable pagaba con su persona los demás crímenes; era azotado, desterrado o muerto. El amotinamiento, en cambio, acarreaba la pérdida de los medios básicos de subsistencia: su tierra era confiscada.[68] Dos fuentes independientes mencionan la apropiación de las tierras de los rebeldes durante el reino de Huayna Capac. Cabello Valboa sostiene que estas tierras iban a manos del rey, pero es probable que sea Cieza quien se ajusta más a la verdad al decir que

> a los que el castigo por alborotos y motines privó de las haciendas dándolas a otros[...][69]

[67] Se habla con más detalle de los *yana* y los *mitima* en el capítulo 8.

[68] Cieza [1553], l. II, cap. LXI; 1967, p. 207.

[69] Véase también Castro y Ortega [1558], 1974, p. 99, donde los rebeldes no pierden sólo la tierra sino también la ropa, lo que indica la importancia ceremonial y estatal del vestido, un tema que se trata detalladamente en el capítulo 4.

Garcilaso niega todo esto: "[...] nunca tuvieron pena pecuniaria ni confiscación de bienes porque decían que castigar en la hacienda y dejar vivos los delincuentes no era desear quitar los malos de la república sino la hacienda de los malhechores [...] Si algún curaca se rebelaba [...] o hacía otro delito que mereciese pena de muerte aunque se la diesen no quitaban el estado al sucesor [...]" (l. II, cap. XII; 1960, pp. 59-60).

Si hay algo de cierto en estas aseveraciones, y no es sólo romanticismo, Garcilaso se refiere a los miembros de los linajes reales. No hay necesidad de confiscar los dominios de un "rebelde" de origen real pues éstos pertenecen al *ayllu* de sus antepasados, por definición. Ya que diversos "hermanos" son elegibles para suceder a su padre, lo importante desde el punto de vista del ganador eventual es la eliminación física del "rebelde".

c] Los cronistas europeos confunden continuamente los dominios reales con las tierras del estado, y en 1955 ya es imposible hacerse una idea cabal de la parte que la dinastía reservaba "para su propio tesoro". Complica aún más el asunto el hecho de que cada nuevo rey recibía, o él mismo se adjudicaba, sus propios dominios (¿tomados quizá de tierras del Tahuantinsuyu?), sin tocar los de sus predecesores, dada la creencia de que todo aquello vinculado con los difuntos entrañaba malos presagios para un nuevo reinado. Los dominios de los muertos eran cultivados para "alimentar" a la momia y a sus servidores, cuando no habían sido distribuidos en vida del rey entre sus descendientes, en su *ayllu*.[70]

Del primer rey, Manco Capac, se dice que tomó "para su persona" algunas tierras en torno al Cuzco, otorgando algunas de ellas a los "principales", o sea, a miembros del linaje real. Según Cieza, fue Mayta Capac, el cuarto rey, quien anexó los campos de los Alcaviza, aborígenes del Cuzco; los distribuyó entre su séquito.[71] Dado el carácter eminentemente mítico de estos gobernantes y la fecha tardía de la compilación de Cobo, es innecesario que nos detengamos en estos datos. La mayor parte de la información acerca de los dominios reales se refiere a los últimos dos o tres reyes, cuya existencia es menos dudosa.

El rey Viracocha, en vida suya, obsequió a su nuera, la novia de Pachacuti, con un regalo de boda: le "hizo gracia y donación de ciertos pueblos pequeños que allí en torno tenía de su patrimonio".[72] En cuanto a Pachacuti mismo, tenemos dos datos:

1. Según Sarmiento este rey no sólo "hacía amigos con hacienda ajena", sino que "tomó para su recámara el valle de Tambo sin ser suyo[...]". Éste es el valle del Urubamba y de Yucay, que tiene fama de haber sido casa de reposo de los reyes.[73]

2. La inagotable mina de información funcional que son las *Relaciones geográficas de Indias* informan que "estos indios de este pueblo de Alca", a 4 000 metros en Chumbivilcas, "estaban adjudicados para Pachacuti Inga Yupanqui y luego a sus descendientes"; los habitantes, aparentemente convertidos en *yana*, trabajaban las tierras reales.[74]

[70] Polo [1567], 1916, pp. 134-36; Castro y Ortega [1558], 1974, p. 95; Cieza [1553], l. II, cap. LXI; 1967, p. 207.

[71] Cieza [1553], l. II, cap. XXXIII; 1967, p. 115; Murúa [1590], l. I, cap. XIX; 1946, p. 87; Cobo [1653], l. XII, cap. IV; 1956, p. 64. Según Murúa, la esposa de Mayta Capac, la reina Chimpu Urma tenía "dedicadas muchas mujeres para sembrar sus chácaras [...]".

[72] Betanzos [1551], cap. XVI; 1968, p. 50.

[73] Anónimo, Sitio del Cuzco [1536], 1934, p. 7; Sarmiento [1572], 1943, p. 180.

[74] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. 1, p. 314.

Pachacuti emprendió además una importante redistribución de tierras en el Cuzco y sus alrededores, según tres fuentes independientes y fidedignas: Betanzos, Cieza y Sarmiento. El segundo reproduce la tradición oral de que se hicieron concesiones de tierras a la burocracia en ocasión de una disputa dinástica entre Pachacuti y su hermano "Urcon". Los partidarios del primero fueron establecidos en el valle del Cuzco con especiales privilegios, según Cieza. Sarmiento relata que Pachacuti censó todos los asentamientos y sus tierras hasta cuatro leguas alrededor del Cuzco y luego deportó a todos los que vivían dentro de un radio de dos leguas de la ciudad. Las tierras que quedaron así disponibles, más aquellas recientemente habilitadas mediante riego y andenes, fueron otorgadas a cuzqueños, que en este contexto significa miembros de los linajes reales. Betanzos añade el detalle de que mapas de la región fueron dibujados sobre tela y modelados en arcilla. "Dio y repartió las dichas tierras dando a cada uno de ellos las tierras que le paresció que le bastaban. Y esto hecho, mandó luego que aquellos tres señores sus amigos se las fuesen a repartir[...]".[75]

Los hermanos y hermanas uterinos del rey pueden haber recibido dones y favores especiales, pero no disponemos de mayor información. Hay quien dice que a Tupa Capac, hermano del rey, se le concedieron muchos *yana* para cultivar sus dominios como recompensa por su actuación militar. Tal vez algunos de estos dominios fueron otorgados en las provincias recién conquistadas. Capac Yupanqui, un príncipe que según la tradición oral había conquistado Chincha, habría recibido una "casa" con mujeres, *yana* y chacras.[76] La escasez y el carácter dudoso de esta información pueden indicar que se esperaba que los miembros de los linajes reales vivieran en el Cuzco y sus cercanías cuando no cumplían tareas administrativas. Es posible que se les haya impedido establecerse y adquirir tierras en las provincias, en parte para poder controlarlos más fácilmente en la capital, y en parte, de conformidad con la práctica inca de gobierno indirecto: las autoridades étnicas, preincaicas, no eran destituidas cuando se mostraban dóciles, y se les permitía conservar sus privilegios y derechos sobre la tierra.

El sucesor de Pachacuti, Tupa, se atribuyó algunos dominios cerca

[75] Betanzos [1551], cap. XII y XVI; 1968, pp. 35 y 47; Cieza [1553], l. II, cap. XLV; 1968, p. 152; Polo [1571], 1916, p. 57; Garcilaso [1609], l. II, cap. XXVI; 1960, p. 77; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 118, 455 y 740.

[76] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 96. Respecto de Chincha, Castro y Ortega sostienen que los *tocorico, sayapaya* (recaudador de impuestos) y *micho,* "ques todo una cosa que quiere decir onbre que tiene cargo en este valle le davan los curacas comida y ropa[...] porque no tenía aquí su casa por ser yungas [...]", presumiblemente debido al clima (p. 102).

del Cuzco, en Chinchero.[77] Seguramente tuvo acceso a otras chacras, pero apenas tenemos un vislumbre del modo en que se las apropió. Cobo relata que el "hijo bastardo" favorito del rey fue alentado por su padre a participar en un juego de azar y ganó repetidamente. Como lo que se apostaba eran tierras,

> no consintieron los del consejo que pasase adelante el juego porque llevaba el mozo talle de ganar a su padre todo el reino. Preguntáronle los jueces qué quería por la ganancia y el mozo pidió la provincia de Urcosuyu y así le fueron dados los cinco pueblos della: Ñuñoa, Oruro, Asillo, Asangaro y Pucará[...].[78]

La referencia a los poderes del consejo y a la naturaleza de lo apostado son únicas en nuestras fuentes y del mayor interés, aunque la anécdota sea apócrifa.

Otro príncipe, Amaru Tupa, que según algunas tradiciones orales fue un serio pretendiente al trono del rey Tupa, tenía "sus chácaras de Callachaca y Lucriocchullo". Durante una "gran hambre hasta siete años", dio de comer a la gente de la producción de sus campos, donde milagrosamente llovía.[79]

Además de los dominios reales claramente asignados a la persona de un rey vivo, cultivados aparentemente por *yana* y no mediante la *mita*,[80] disponemos de numerosos datos acerca de las momias de reyes anteriores y su acceso continuado a tierras de cultivo. Aunque los datos al respecto sean más abundantes, ello no implica que estas tierras hayan sido más extensas; es un simple reflejo de la curiosidad que despertó en los europeos el hecho de que una momia tuviera propiedades y se la "alimentara" con sus rentas. Por ejemplo, el primer cronista que entró en el Cuzco, Pero Sancho, dice que cada rey pretérito "conservaba" sus casas de recreo, sus criados de ambos sexos, tejidos y chacras de maíz. Polo afirma que "la gente de su seruiçio que daua para el cuerpo para el qual e para el seruiçio se le haçían chácaras e tenyan gran gasto[...]

[77] Sarmiento [1572], 1943, p. 180.

[78] Cobo [1653], l. XII, cap. XV; 1956, p. 87. Esta puede ser una manera velada de referirse a las habituales luchas por la sucesión entre los herederos del rey, similares a la que los europeos encontraron en 1532.

[79] Salcamayhua [1613], 1968, p. 301. Una confirmación independiente de la existencia de tales dominios privados la encontramos en la donación, después de 1532, de Amarucancha a Hernando de Soto, el adelantado de la Florida (Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 192).

[80] Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 59; Murúa [1590], l. III, cap. XII; 1946, p. 192.

y esta gente nunca bolbía a su tierra sino siempre estauan allí acompañando al cuerpo[...]".[81]

Las tierras de los reyes difuntos, en particular las de los primeros gobernantes, algo legendarios, eran trabajadas sólo por miembros del linaje real respectivo. Otras eran sembradas y cosechadas por sus criados. Las momias de las varias reinas también recibieron dominios; el de Mama Huaco, un andén en Sausero, era cultivado por el mismo rey.

En Cobo hallamos una mención interesante, aunque probablemente poco fidedigna, que comenta la proliferación de dominios reales y de las momias: Huascar, el último rey cuzqueño, de quien varias fuentes independientemente dicen que tuvo serios problemas con los príncipes de diversos *ayllu* porque no era "generoso", habría pretendido que

> había que mandar enterrar a todos los muertos y quitalles toda la riqueza que tenían y que no había de haber en su corte muertos sino vivos porque tenían tomado lo mejor de su reino.[82]

Es posible que en el segundo cuarto del siglo XVI se haya hecho sentir la escasez de tierras, especialmente en torno al Cuzco.[83] No sólo el rey y cada momia real tenían sus propios dominios, sino que a los numerosos linajes reales y aun a individuos meritorios se les había otorgado tierras. En este sentido, poco importa que Huascar haya pronunciado o no las palabras citadas por Cobo: si el relato tiene algo de cierto, nos ofrece una interesante sugerencia de que la manipulación dinástica de la tierra contemplaba ya apartarse de las obligaciones debidas a algunos linajes reales.

[81] Pero Sancho [1543], cap. XVII; 1917, p. 195; Cieza [1553], l. II, cap. XI; 1967, p. 32; Santillán [1563-64], par. XXIX; 1968, p. 112.

[82] Santillán [1563-64], par. XXIX; 1968, p. 112; Molina del Cuzco [1575], 1943, p. 67; Sarmiento [1572], 1943, p. 228; Cobo [1653], l. XIII, cap. X; 1956, p. 164.

[83] Véase las referencias de Polo [1571], 1916, p. 74, a la frecuencia de las donaciones de tierras en la región del Cuzco.

3. REBAÑOS

Los testigos de la invasión europea hablan con frecuencia de las llamas, a las que designan como ovejas y carneros. Estos animales eran numerosos en las tierras altas, y estaban al cuidado de pastores que mantenían a los rebaños alejados de los campos sembrados, pastando en la puna o encerrados en corrales. Para los pastores se edificaban abrigos y hasta casas.[1] También se sugiere que había trashumancia.[2] A veces los animales eran tan numerosos que algunos escapaban al estado salvaje.[3] Mientras acompañaba a Hernando Pizarro a Pachacamac en el primer año de la invasión, Estete observó que algunas de las "ovejas" eran de estatura pequeña y tenían lana muy fina. Ésta es la primera mención de las alpacas; no sabemos por qué los cronistas hacen tan raramente la distinción.

Estos datos del primer contacto indican que las llamas se hallaban también en la costa. En dos ocasiones diferentes Estete observó una abundancia de llamas al sur de Tumbes, pero se dio cuenta de que los moradores de la costa las obtenían de la sierra.[4] Otro testigo ocular, Pedro Pizarro, que demoró cuarenta años para escribir sus impresiones, dice que en la isla de La Puná los europeos encontraron "cinco ovejas de la tierra tan gordas que no se multiplicaban y cuando las mataron no se halló en ellas dos arreldes de carne magra".[5] Estos animales, aparentemente ceremoniales, fueron las únicas llamas que se vieron hasta llegar a Tumbes. Hacia el sur, Almagro, en su primera penetración hacia Chile, encontró muchas llamas "gordas" en Copiapó.[6]

Más tarde (después de 1570), cronistas que habitualmente se quedaban más tiempo en el país, consideraron que la costa no era un lugar propicio para los camélidos. Acosta dice que la llama

> es todo este ganado amigo de temple frío y por eso se da en la sierra y muere en los llanos con el calor,[7]

[1] Xerez [1534], 1947, pp. 324, 335; Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 338, 340-42; Sancho [1543], cap. XVI; 1917, p. 191.
[2] Sancho [1543], cap. XVI; 1917, p. 191.
[3] Xerez [1534], 1947, p. 335.
[4] Estete [¿1535?], 1918, ff. 6, 11 y 12.
[5] P. Pizarro [1571], 1965, p. 172.
[6] Molina de Santiago [1539], 1943, p. 59.
[7] Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 211.

pero también menciona "ganados" que se alimentaban de pasto y flores que brotan en las lomas como la Sierra de la Arena, cerca de Lima.[8] Lo más probable es que este "ganado" hayan sido vacunos europeos, pero motiva alguna confusión el uso común de *ganado* por los cronistas cuando se refieren a las llamas. Baltasar Ramírez encontró que "ai poco ganado de la tierra y es mui ruin".[9]

Entre los primeros invasores, solamente Pero Sancho se refiere al tema de la propiedad. Estuvo en el Perú más tiempo que Xerez o Cristóbal de Mena y visitó el Cuzco y el Collao. Habla también del gran número de animales que pastaban en el altiplano y agrega que estaba prohibido matarlos sin permiso del rey o de su representante local. Ésta es la primera indicación que tenemos de que las llamas, o la mayoría de ellas, eran consideradas como pertenecientes al estado o, dicho en términos más prudentes, que el estado o el rey habían adquirido ciertos derechos sobre el uso y disposición de los animales domésticos.[10] Sancho es también la primera autoridad que se refiere al "comercio" de llamas; según él, los collas las cambiaban por madera o alimentos producidos en los valles o en la costa.[11]

Los conquistadores mencionan la fina lana de estos animales, pero siendo soldados los ven primordialmente como alimento. Al describir el campamento de Atahuallpa, el Soldado Anónimo que se las arregló para imprimir sus memorias en Sevilla en 1534, pocos meses antes de que Xerez publicara el informe oficial, dice que el ejército real estaba provisto de muchas "obejas" y pastores.[12] Hallamos una confirmación independiente de esto en Xerez, que describe el saqueo del campamento de Atahuallpa y afirma que eran tantas las llamas que seguían al ejército inca que estorbaban los movimientos, de modo que Pizarro ordenó que se las soltara al mismo tiempo que se desmovilizaba el ejército.[13] Además de ser bestias de carga, los animales eran una importante fuente de alimento para el ejército, y también se los usaba con fines ceremoniales. Al describir el sitio del Cuzco por el ejército de Manco Inca, una fuente se refiere a los ritos religiosos, que incluían sacrificios de llamas, en oportunidad de la luna nueva que precedía a cada nuevo ataque contra la ciudad.[14] Los europeos se aprovecharon de este ritmo bélico para romper el cerco.

Lamentablemente, estos relatos de testigos oculares sólo proporcio-

[8] Acosta [1590], l. III, cap. XXI; 1962, p. 129.
[9] Ramírez [1597], 1936, p. 14.
[10] Sancho [1543], cap. XVIII; 1917, p. 196. Véase también P. Pizarro [1571], 1965, p. 238.
[11] Sancho [1543], cap. XVIII; 1917, p. 196.
[12] Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 83.
[13] Xerez [1534], 1947, p. 334.
[14] Anónimo, sitio del Cuzco [1535], 1934, p. 26.

nan una información somera acerca del papel de los rebaños en el sistema económico y político del país, dado que estos autores estuvieron poco tiempo en el Perú y que la presencia de metales preciosos redujo su interés por los procesos económico-sociales más ordinarios. No siempre distinguieron claramente entre los camélidos domesticados y los salvajes. Ambas clases estaban ampliamente distribuidas en el altiplano, concentrándose especialmente en el Collao.[15]

En la época inca, cuando la caza en la sierra se había convertido casi en un privilegio real, los batidores del rey rodeaban a miles de ciervos, guanacos y otros animales y los arreaban hasta un punto central. Los cronistas afirman de modo unánime que no se mataba a la mayoría de ellos. Pretenden que a las vicuñas, que siempre han sido escasas, nunca se les daba muerte a menos que fueran viejas.[16] A los animales cautivos se los esquilaba, dejando en libertad a las hembras. Cieza explica la prohibición de matar hembras alegando que se necesitaba una provisión amplia de lana.[17] A los venados, guanacos machos y demás animales se los comía, haciendo charqui con su carne.

Se dice que los cotos de caza de las tierras altas "pertenecían" al estado o a la iglesia, de acuerdo con la ficción legal ya mencionada (cap. 2). Polo nos dice "que ninguno podía cazar [en tierras estatales] sin su liçençia y de sus gobernadores", y que las licencias otorgadas en una región no eran válidas en otra.[18] Nos preguntamos hasta qué punto era posible hacer cumplir tanto reglamento: uno de los expedientes a que se recurría era designar a todos los camélidos salvajes como *intip llaman,* las llamas del Sol.[19] Los datos provenientes de la tradición oral de Huarochirí indican que los guanacos cazados eran entregados al "hechicero" local, quedándose el cazador sólo con la cola "si atrapaban a un huanaco o si atrapaban un venado y cualquier otro animal que cazaran, quien lo cazaba lo entregaba al huacasa de su ayllu, si su ayllu tenía huacasa ['hechicero']. Antes de la entrega le arrancaba el rabo para bailar con él la danza llamada ayño". La caza se efectuaba en noviembre, y se la consideraba asociada a las próximas

[15] Para más detalles zoológicos, tanto históricos como modernos, véanse Gilmore, 1950; Steffen, 1883; Tschudi, 1885; Latcham, 1922; Trimborn, 1928; Del Pozo, 1944.

[16] Cieza [1553], l. II, cap. XVI; 1967, p. 49; Garcilaso de la Vega [1609], l. VI, cap. VI; 1960, p. 200; Acosta [1590], l. IV, cap. XL; 1962, p. 209. Ramírez [1597], 1936, pp. 18-19; Cobo [1653], l. IX, cap. LVIII; 1956, p. 368.

[17] Para más detalles acerca del afán casi obsesivo por la lana, véase cap. 4 de este libro.

[18] Polo [1571], 1916, p. 88.

[19] Huaman Poma [1613], 1936, p. 286; véase también Polo [1561], 1940, p. 185.

lluvias.[20] Esto indica una definición ceremonial de la caza en la época preincaica, que puede haber sido eficaz para reducir la caza furtiva después de la conquista cuzqueña.

No se sabe con certeza dónde y cuándo fueron domesticados estos animales, pero el lugar más probable es la alta puna, quizás en torno al lago Titicaca, donde hoy existe la mayor concentración de especies domesticadas y salvajes. Troll piensa que la distribución de las especies domesticadas corresponde a la ubicación de la verdadera puna, desde los ocho grados de latitud sur hasta el desierto de Atacama.[21] Considera que las llamas del Ecuador y Chile eran marginales, introducidas en la época inca, o por lo menos "tardías".[22] Bennett y Bird dicen que es posible que se haya logrado la domesticación ya en la época de Chavín, antes de nuestra era.[23]

Las variedades domesticadas eran importantes en la economía inca. Proporcionaban la lana empleada para confeccionar la ropa de los habitantes de la sierra, el cuero para sus ojotas y la mayor parte de las proteínas animales de su dieta. Trasportaban cargas y desempeñaban un papel destacado en la vida ceremonial, hasta el punto de que algunos grupos étnicos incluían a la alpaca en calidad de antecesor en su red de parentesco. Al leer los testimonios posteriores a 1565, hasta podríamos hacernos una idea exagerada de la importancia de la llama. El virrey Toledo pensaba que junto con el maíz constituía la fuente principal de la riqueza andina.[24] Polo consideraba que "en todo el Collao [...] sino fuese por el ganado la podrían juzgar por ynavitable".[25] Afirma reiteradamente que los pastores de habla aymara eran los más ricos y numerosos entre los grupos étnicos andinos. Acosta y Cobo repiten el juicio de Polo, mientras que el informe de Ramírez relativo a Xauxa es una fuente independiente.[26] Es muy probable que tal énfasis en la importancia de los rebaños como fuente de riqueza sea propio de la época colonial. Como sucedió en el siglo XIX y aun en el XX en Rwanda, Burundi o Uganda, los pastores pudieron

[20] Ávila [¿1598?], cap. XI; 1975, pp. 65-67.

[21] Troll, 1931-32, pp. 265-66; Bowman, 1916, pp. 5, 46, 52, 96.

[22] Cieza [1553], l. I, cap. XCIV; 1947, p. 439. Polo [1561], cap. XI; 1940, p. 171. *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 176; [1586], 1965, t. I, pp. 182-83; [1586], 1965, t. I, p. 227. Troll, 1931-32, p. 266; Trimborn, 1928. Para más detalles sobre la puna y su importancia histórico-cultural, véase el primer capítulo de este libro.

[23] Bennett y Bird, 1949, pp. 126, 142, 158. Collier y Murra, 1943, pp. 20, 68.

[24] Acosta [1590], l. IV, cap. XVI; 1962, p. 171.

[25] Polo [1571], 1916, p. 63.

[26] Polo [1561], cap. I; 1940, p. 133; Polo [1571], 1916, pp. 64, 136, 168. Acosta [1590], l. III, cap. XX; 1962, p. 128; Cobo [1653], l. II, cap. XI; 1956, p. 77 y l. IX, cap. LVII; 1956, p. 366. Ramírez [1597], 1936, p. 35.

pagar tributos en dinero mucho más fácilmente que los agricultores, sea mediante la venta de algunos animales para alimentar la población urbana o alquilándolos como bestias de carga en la nueva economía minera y comercial. Polo, con el ojo puesto en los tributos, ofrece muchos detalles interesantes acerca de los tempranos impuestos coloniales que la población andina pagó con dinero o con trabajo, y demuestra las ventajas de que disfrutaban los pastores. Damián de la Bandera, escribiendo en 1557, confirma nuestra interpretación al indicar que entre los más prósperos se hallaban aquellos que en la época inca habían sido pastores, puesto que lograron conservar algunos de los animales estatales cuando se derrumbó el Tahuantinsuyu.[27]

Es posible que el enfoque tributario de Polo haya situado erróneamente a los camélidos dentro de la economía inca, pero en verdad no exageró su importancia. En primer lugar, es difícil imaginarse la vida humana en el frío altiplano desprovisto de leña sin la llama y la alpaca como fuentes de lana, cosa que observó Cieza de León ya en 1550.[28] Algunos de los habitantes de la altura, empero, carecían de esos animales.[29] Santillán lo confirma: muchos moradores "no tenían ni alcanzaban ganado alguno [...] andando [...] vestidos de una cabuya que es a manera de red en tierra muy fría [...]".[30] Lamentablemente, no los localiza. Hay pocos motivos para dudar de la existencia de poblaciones sin lana, pues el mismo Santillán dice en otro lugar que cuando no había llamas los tributos se llevaban en espaldas humanas.[31] Dada la distribución del tejido en los horizontes arqueológicos tempranos y en toda Sudamérica, es probable que los habitantes andinos conocieran la técnica textil antes de domesticar a los camélidos y que adoptaran la fibra animal cuando llegaron a vivir en la puna. Hasta la introducción de esta nueva fibra no pueden haber estado muy cómodos.

La importancia de los tejidos en la vida económica, social y política de los incas nos sugirió la conveniencia de que dedicáramos un capítulo entero, el cuarto, a este tema.

Dada la existencia de una extensa red caminera y de las necesidades de trasporte del estado, la ausencia de animales de carga de buen tamaño tiene que haber sido una desventaja. En un sistema como el incaico, los seres humanos se ocupaban de la mayor parte del trasporte (véase el capítulo 5), siendo sólo las cargas fraccionables trasportadas

[27] *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 177. Véase también Santillán [1563-64], par. LIV; 1968, pp. 117-18.

[28] Cieza [1553], l. I, cap. CXI; 1947, p. 450 y l. II, cap. XVI; 1967, p. 49.

[29] Cieza [1553], l. II, cap. XIII; 1967, p. 40.

[30] Santillán [1563-64], par. LXIV; 1968, p. 124. Véase también Garcilaso de la Vega [1609], l. VIII, cap. XIII; 1960, p. 310.

[31] Garcilaso de la Vega [1609], l. V, cap. X; 1960, p. 160.

a lomo de llama.[32] Los primeros observadores se refieren a las grandes recuas que acompañaban al ejército,[33] como animales de carga y como proveedores de carne.

En comparación con las bestias de carga de otras latitudes, las llamas trasportan sólo pesos reducidos. Los cronistas estiman en 3 o 4 arrobas la carga y en tres leguas por día la distancia promedio. Acosta, que tiende a exagerar la fuerza de la llama, sostiene que en los primeros tiempos de la colonia los europeos que no poseían mulas cargaban hasta 8 arrobas en una sola bestia y la hacían caminar hasta 8 o 10 leguas. Tal vez esto haya sido posible en algún trayecto ocasional, pero no era habitual en la época inca, cuando las llamas viajaban en recuas que incluían animales de relevo. Si bien los camélidos son dóciles, fáciles de manejar y requieren pocos arrieros, cuando están cansados o demasiado cargados se niegan a moverse.[34] Acosta se daba cuenta de esto y dice que los arrieros se quedaban horas esperando que el animal se levantara, conversándole mientras tanto.[35]

La caravana estaba formada principalmente por machos. Para los viajes más largos, entre el Collao y la costa, por ejemplo, se prefería a machos "nuevos", de dos años de edad.[36] El mantenimiento de los animales no era difícil, dado que no se les proporcionaba otro forraje que los pastos que se encontraban en ruta.[37] Durante los meses lluviosos, enero-febrero,

> las rrequas no puede andar tiene gran rriesgo las bestias[...] es la fuerza de los rríos los caminantes an de descansar[...] y las rrequas harrias descansen y engorden en estos dos meses o tres[...][38]

Zárate fue informado de que se empleaba maíz como forraje, pero esto puede haber sucedido después de la invasión, o quizás en la costa desértica.[39] La recua viajaba desde el alba hasta mediodía, y se detenía entonces en lugares conocidos, con agua y pastos. Los animales se ali-

[32] Véase Santillán [1563-64], par. CVIII; 1968, p. 141. Polo [1561], cap. XI; 1940, p. 171.

[33] Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 83; Xerez [1534], 1947, p. 334; Zárate [1555], l. II, cap. XII; 1944, pp. 76-77.

[34] Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 211; Garcilaso [1609], l. VIII, cap. XVI; 1960, p. 314. Cieza [1553], l. I, cap. CXI; 1947, p. 450. Murúa [1590], l. III, cap. XV; 1946, p. 200. En el siglo XIX, Tschudi verificó la aseveración de Acosta y declaró que tales distancias y pesos son inverosímiles, 1918, t. I, p. 225.

[35] Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 212.

[36] Polo [1571], 1916, p. 156.

[37] Garcilaso [1609], l. VIII, cap. XVI; 1960, p. 314. Cabello Valboa [1586], l. III, cap. V; 1951, p. 232; Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 210.

[38] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 1131, 1134, 1137.

[39] Zárate [1555], l. III, cap. II; 1944, p. 83.

mentaban durante la tarde y rumiaban por la noche, atados a una cuerda común.[40] En los cronistas no hallamos detalles acerca de la posibilidad de abstenerse largo tiempo de alimento y agua, a la manera de los camellos, como lo indican observadores modernos. Tampoco nos proporcionan mucha información sobre la distancia de los viajes, el tamaño de las recuas y la índole de la carga.

Los cueros se ablandaban con grasa de llama y con ellos se hacían ojotas. Las suelas eran comúnmente de cuero, pero se dice que los Sora usaban calzado hecho con cabuya.[41] La *taclla* estaba ligada por correas de llama. Zárate menciona otro uso de la piel:[42] cuando una caravana tenía que cruzar largas extensiones de desierto, se llevaba agua en odres hechos con cuero de llama. Con los tendones se hacían hondas.

Se comía la carne de todos los camélidos, pero dadas las restricciones que afectaban a la matanza de las bestias tanto domésticas como salvajes, su consumo fue posiblemente un lujo.[43] Era difícil hacer respetar tales restricciones en la región colla, donde había numerosos hatos y era más amplia su distribución entre la población, pero en otras partes normalmente el campesino debió haber tenido acceso a la carne fresca solamente en el ejército o en ocasiones ceremoniales, cuando se hacía una amplia distribución de los animales sacrificados.[44] Garcilaso dice que las clases dominantes comían más carne.[45] Pedro Pizarro, que tuvo inmejorables oportunidades para observar el sistema antes de su derrumbe, afirma:

> Se cría carne: pocos la comían si no eran señores y a quien ellos la mandaban dar y las hijas de los señores reyes desta tierra y de sus deudos que eran muchos[...] Tenían estos señores una casa donde mataban ganado cada día y de allí repartían a las señoras y orejones principales[...][46]

Las sacerdotes y las *aclla* comían carne de los rebaños del Sol.

Parte de la carne era convertida en charqui, que se conservaba bien en las condiciones andinas. No está claro si se sacrificaba deliberamente a los animales domésticos para este fin, aunque Polo lo da a

[40] Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 211. Ramírez [1597], 1936, p. 17.

[41] *Relaciones geográficas de Indias* [1586], 1965, t. I, pp. 206 y 266. Huaman Poma [1613], 1936, p. 890. Garcilaso [1609], l. VIII, cap. XVI; 1960, p. 314.

[42] Zárate [1555], l. III, cap. II; 1944, p. 83.

[43] Garcilaso [1609], l. VI, cap. VI; 1960, p. 202. Cobo [1653], l. XIII, cap. XX; 1956, pp. 201-02, y l. IX, cap. LVII; 1956, pp. 365-67.

[44] Román y Zamora [1575], l. I, cap. XXI; 1897, p. 228. Molina de Cuzco [1575], 1943, pp. 37-38. Cieza [1553], l. II, cap. VII; 1967, p. 21.

[45] Garcilaso [1609], l. VI, cap. VI; 1960, p. 202.

[46] P. Pizarro [1571], 1965, p. 238. Murúa [1590], l. III, cap. XLI; 1946, p. 259 y l. III, cap. LXVIII; 1946, p. 338.

entender.[47] Los guanacos machos se cazaban para charqui,[48] que era almacenado en los depósitos estatales "para alimentar al ejército". Huaman Poma pretende que los pastores, que hacían también de cazadores, estaban obligados a entregar anualmente cien sacos de *charqui* de vicuña a los depósitos, pero dadas las limitaciones ya mencionadas a la caza de la vicuña, es probable que la referencia sea a los guanacos.[49] Junto con otros productos de la puna, los colla cambiaban el charqui por maíz, frutas y coca con sus parientes trasladados a las *yungas*. Es común hallarlo en las tumbas costeñas de los primeros siglos de nuestra era.[50]

Se usaba el sebo de llama como lubricante y tenía, como el animal mismo, una connotación ceremonial. Aparece en los rituales del matrimonio y en ofrendas y sacrificios privados. Quemándolo con coca, el adivino, *virapirico*, podía ver el futuro.[51]

El uso del estiércol de llama como combustible no atrajo la atención de los cronistas, aunque se daban cuenta de la carencia de árboles en la altura. Zárate menciona su empleo en las *guairas*, que también utilizaban los europeos en la fundición. Gilmore señala que el uso del estiércol como combustible es reciente,[52] pero hay que ampliar esta estimación para incluir a la época inca, puesto que Zárate reunió sus notas en la década del 1540. Sólo hallamos una mención de su empleo como abono. Garcilaso afirma que en el Collao se fertilizaban los terrenos para la siembra de papas con estiércol de llama.[53]

Los cronistas aceptaron la ficción legal según la cual después de la conquista inca el estado tomó posesión de todos los rebaños. Esto concuerda con la ideología cuzqueña acerca de otros recursos como la tierra,[54] pero no corresponde a la realidad funcional; una parte inde-

[47] Garcilaso [1609], l. VII, cap. VIII; 1960, p. 256. Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 209. Polo [1561], cap. I; 1940, p. 136 y cap V, p. 151.

[48] Cieza [1553], l. II, cap. XVI; 1967, p. 51.

[49] Huaman Poma [1613], 1936, p. 890.

[50] Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; 1960, pp. 245-46. Borregán [1562-65], 1948, f. 46. Véase también *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 247; Bennett y Bird, 1949, p. 142.

[51] Calancha, l. III, cap. II; 1639, p. 554. Polo [1559], 1916, p. 193; Román y Zamora [1575], l. I, cap. XXI; 1897, p. 231; Murúa [1590], l. III, cap. XLIX; 1946, p. 281. Huaman Poma [1613], 1936, p. 278; Garcilaso [1609], l. II, cap. XIX; 1960, p. 69. Arriaga [1621], cap. IV; 1968, p. 210; Molina de Cuzco [1575], 1943, p. 22.

[52] Zárate [1555], l. I, cap. VIII; 1944, p. 37. Gilmore, 1950, p. 440.

[53] Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, p. 150.

[54] P. Sancho [1543], cap. XVIII; 1917, p. 196. P. Pizarro [1571], 1965, p. 238; Polo [1561], cap. I; 1940, pp. 133-35, y [1571], 1916, p. 62. *Relaciones geográficas de Indias*, t. I, 1965, p. 338; Santillán [1563-64], par. LI; 1968, p. 117; Oliva [1631], 1895, p. 36; Matienzo [1567], l. II, cap. XIV; 1967, pp. 275-76.

terminada pero indudablemente grande de tales recursos quedó en manos del campesinado.

Los camélidos eran realmente abundantes sólo en el Collao, tierra de las etnias de habla aymara. Al viajar por Omasuyu, 15 años después de la invasión, Cieza observó que los reyes cuzqueños habían tenido muchos rebaños en esta zona, pero que también los tenían los habitantes. Falcón y Polo de Ondegardo, que se interesaron (independientemente) por esos temas económicos, dicen que algunos de los animales les fueron dejados a sus dueños originales al incorporarse la zona al estado inca.[55]

Hay por consiguiente amplias evidencias de la existencia de llamas en manos de los campesinos; es posible inclusive que el Tahuantinsuyu introdujera la cría de los camélidos donde no los había y las condiciones eran propicias. Se nos dice que si en regiones nuevamente incorporadas no había pastizales se les otorgaban extensiones de pastoreo en las punas vecinas. Por ejemplo, a cada división decimal en los Yauyos se le adjudicó su parte de los pastizales de Cochorbos, donde los límites respectivos eran todavía conocidos y respetados en 1586 y aun setenta años más tarde, en los tiempos de Cobo.[56]

Esos rebaños pertenecían aparentemente a las comunidades aldeanas, costumbre paralela a los derechos de los campesinos sobre la tierra. Dado su interés limitado en la economía campesina, los cronistas sólo nos dan unos pocos detalles acerca de tales rebaños; no obstante, tanto en Polo y Huaman Poma, como en Garcilaso, fuentes independientes, encontramos referencias al "ganado de comunidad".[57]

Huaman Poma, que ofrece el mejor y más detallado calendario de las actividades de subsistencia, sostiene que ese ganado comunal era inspeccionado por el estado en mayo y en noviembre. Es poco probable que la burocracia cuzqueña pudiera emprender verificaciones tan detalladas: una vez más nos vemos ante tareas comunales o étnicas que los cronistas atribuyen a la administración estatal. Las estaciones que menciona Huaman Poma para el control de los rebaños parecen razonables: mayo viene poco después de la parición y noviembre es verosímil pues se esquilaba en octubre.[58] Es posible también que la etnia y la comunidad se ocuparan de la distribución de los animales,

[55] Cieza [1553], l. I, cap. CII; 1947, p. 445. Falcón [1567], 1918, pp. 147-148; Polo [1571], 1916, pp. 62 y 128. Véase también Garcilaso [1609], l. V, cap. IX; 1960, p. 159.

[56] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, pp. 165, 167. Cobo [1653], l. II, cap. X; 1956, p. 74.

[57] Polo [1571], 1916, pp. 62, 65, 88 y 156. Garcilaso [1609], l. V, cap. IX; 1960, p. 159. Huaman Poma [1613], 1936, pp. 245, 257 y 963.

[58] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 245, 257, 241, 1137 y 1158.

así como conservaron su derecho a la redistribución de la tierra,[59] pero no hay, en 1955, certeza al respecto.

Los jóvenes se encargaban del cuidado de los rebaños comunales. Murúa dice que los pastores eran jóvenes de entre doce y dieciséis años, los *mactucuna* y los *corocuna*. Estos adolescentes ayudaban a la familia en la cosecha y otras tareas, además del pastoreo. Huaman Poma, que usó los mismos grupos de edad que Murúa, añadió entre los pastores a los varones de 9 a 12 y de 18 a 20 años, y a las jóvenes hasta los 18. Cobo confirma el empleo de niños como pastores.[60]

Es muy posible que en zonas donde los rebaños comunales eran grandes, como en la región colla, o donde los pastos estaban lejos, hasta los rebaños étnicos o de aldea estuvieran a cargo de un especialista con dedicación exclusiva. En 1955 no podemos confirmarlo ni negarlo, pero hallamos algún indicio en la aseveración de Garcilaso de que ocasionalmente los pastores bajaban de la puna para unirse a los demás habitantes y comer, bailar y beber con el *curaca* en la plaza pública.[61] Huaman Poma menciona que tenían sus propias canciones y festejos;[62] pero en el contexto puede referirse a los pastores del estado.

> [...] los ouejeros hazían veneración y sacrificio a vna estrella que ellos llaman Vrcuchillay que dizen es vn carnero de muchos colores el qual entiende en la conseruación del ganado[...][63]

Además de estos rebaños étnicos o comunales, hay vagas indicaciones de la existencia de rebaños particulares o de los linajes. La confusión deriva no sólo de la insuficiencia de las fuentes europeas sino también de la posibilidad de que, como la tierra, los camélidos "pertenecieran" a la etnia pero fueran controlados y empleados, en la práctica, por unidades más pequeñas, como los linajes.

Pedro Pizarro, por ejemplo, había oído que los campesinos podían poseer hasta diez animales sin licencia real. Cobo reproduce esto tan fielmente que debemos suponer que tuvo acceso al manucristo del sobrino del marqués.[64] En otro lugar Cobo hace una referencia incidental que implica la propiedad privada de las llamas: según él, se las podía

[59] Polo [1567], 1916, p. 193.

[60] Murúa [1590], l. III, cap. LXIV; 1946, pp. 324-25. Huaman Poma [1613], 1936, pp. 203, 205, 207 y 226. Cobo [1653], l. XIV, cap. VI; 1956, p. 246. Véase también Ávila [¿1598?], cap. XXXI; 1975, pp. 130-31. Tschudi encontró en el siglo XIX que los rebaños pastaban separados por edades (1918, t. I, pp. 211-12).

[61] Garcilaso [1609], l. V, cap. XI; 1960, p. 162.

[62] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 315 y 321.

[63] Polo [1559], cap. I; 1906, p. 207.

[64] P. Pizarro [1571], 1965, p. 194; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXV; 1956, p. 135.

ganar o perder en el juego,[65] pero esto puede referirse a épocas posteriores a 1532. Una fuente más autóctona, la tradición oral de Huarochirí, nos cuenta que hubo una vez una competencia para techar una casa entre Huatyacuri, quien no "se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada", y un "rico" presuntuoso; "las llamas que poseía eran amarillas, rojas, azules; toda clase de llamas tenía [...]". El poderoso cargó en "sus" llamas todo el material para ganar la competencia, pero Huatyacuri logró espantarlas mágicamente y techó la casa con ayuda de vicuñas.[66]

Falcón y Polo implican claramente una propiedad o control por linajes o individuos en los mismos párrafos ya citados en los que mencionan a los rebaños "de comunidad". Falcón dice que de una a tres llamas podían ser concedidas [¿por quién?] para uso personal, y lo mismo dice Polo,[67] quien agrega que el acceso individual a los camélidos no impedía que el sujeto recibiera una cuota de lana estatal para sus vestidos.[68] En Huarochirí, los hombres arreaban "sus" llamas hasta el pico de Pariacaca, una deidad local. "La llama que llegaba primero [...] era muy estimada [...] Éste que tiene la llama es feliz, tiene gran alegría."[69] Finalmente, Huaman Poma sugiere en diversas ocasiones que algunos animales eran propiedad individual. Por ejemplo, el rebaño de un hombre muy viejo era cuidado por otros hombres de su comunidad, que también trabajaban su tierra. Al referirse a los meses en que se contaban los animales de la comunidad, Huaman Poma dice que noviembre era el mes cuando "se becitaua ganados [...] de yndios particulares".[70]

Como se deduce de lo anterior, la mayoría de los camélidos poseídos individualmente parecen haberlo sido como resultado de dádivas o eran tan pocos que no se requería permiso estatal para tenerlos. Los detalles de este acceso "particular" a los camélidos son vagos.[71] Está mejor documentada la redistribución de bestias por el rey, como favor especial cuando accedía al poder o para recompensar servicios prestados. Los beneficiarios eran generalmente los *curaca*, los militares y posiblemente también los administradores cuzqueños.[72] Cuando el rey

[65] Cobo [1653], l. XIV, cap. XVII; 1956, p. 270.
[66] Ávila [¿1598?], cap. V; 1975, pp. 35-43.
[67] Polo [1561], 1940, p. 136; Falcón [1567], 1918, pp. 147-48.
[68] Polo [1571], 1916, pp. 62, 66 y 128.
[69] Ávila [¿1598?], cap. IX; 1975, p. 57.
[70] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 199 y 257.
[71] Por ejemplo, es concebible que se trate de una confusión de parte de los observadores europeos acerca de los derechos que pudo tener una unidad doméstica en los hatos de un linaje o una etnia.
[72] Montesinos [1644], l. II, cap. XX; 1957, p. 77. *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, p. 177.

Huayna Capac tuvo que afrontar, unos años antes de la llegada de Pizarro, a un grupo de sangre real descontento, les hizo dádivas de llamas para apaciguar a los rebeldes.[73]

Pedro Pizarro afirma que se otorgaban entre 50 y 100 cabezas.[74] Cobo sostiene que los animales "regalados" provenían de los rebaños campesinos,[75] pero tal cosa es improbable. La mayor parte de la información de Cobo acerca de los rebaños parece estar copiada de Pedro Pizarro y Polo; este último, que halló todavía en función gran parte de la maquinaria administrativa inca, es categórico:

> en la destribuçión no se rrepartía del ganado de la comunydad ny de lo que alguno poseya en particular[...][76]

Polo y Cobo concuerdan en que las llamas otorgadas por el estado no podían ser enajenadas por el beneficiario ni divididas entre sus herederos. Como las dádivas reales de tierras, esos rebaños eran heredados por el linaje del primer beneficiario, que los usaba luego en tanto grupo.[77]

Aparentemente algunos de los *curaca* lograron conservar los camélidos que habían poseído antes de la conquista inca; es cierto que esto sucedió en tierra colla. Se sabe que con anterioridad a los incas los *mallku* del Collao poseían rebaños,[78] y es muy probable que dada la política inca de confirmar y utilizar a los señores étnicos se les permitiera conservar por lo menos algunos de sus hatos.

Hallamos en Polo una referencia interesante,[79] pero lamentablemente fugaz, a estratos de la población totalmente privados de camélidos. Escribiendo al virrey dice: "los mytimaes los quales en nynguna parte poseen ganado [...]". El licenciado pasó gran parte de su vida en una región donde las llamas y alpacas eran autóctonas y muy numerosas; para él, un *mitima* era un forastero al Collao, un colono (o quizás un cautivo), que no hablaba aymara y que siendo un forastero naturalmente se presentaba sin rebaños. Pero nos preguntamos si los pueblos de otras regiones, por ejemplo los colla trasladados a Tomebamba, en el norte, se iban sin sus llamas. Las fuentes afirman que los incas se preocupaban por introducir estos animales dondequiera faltaran, y

[73] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXII; 1951, p. 376.
[74] Garcilaso [1609], l. V, cap. IX; 1960, p. 159. P. Pizarro [1571], 1965, p. 194.
[75] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX, pp. 122-23.
[76] Polo [1571], 1916, p. 128.
[77] Polo [1561], 1940, p. 136, y [1571], 1916, pp. 61, 75 y 128. Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, pp. 122-23.
[78] Santillán [1563-64], par. IV; 1968, p. 104.
[79] Polo [1571], 1916, p. 68.

es poco probable que pasaran por alto un vehículo de trasculturación tan conveniente como los *mitima*. Según Cieza "estaban puestos [...] mitimaes de los cuales sacaban muchos para ovejeros y rabadanes de los ganados de los incas y del sol [...]".[80]

Cualquiera haya sido el porcentaje de animales que quedaron en manos de los pastores campesinos, o que les fueron concedidos posteriormente, un gran número fue a parar a los rebaños estatales establecidos después de la conquista cuzqueña. Los testimonios recogidos en Huamanga por Damián de la Bandera en 1557 indican que después de la conquista el rey hizo reunir a todas las llamas de la región

> y dello dio cierta parte para el sol y otra parte para ciertas guacas y mamaconas y de lo demás dio a todos los caciques del reino[...] a unos a mil cabezas y a otros a 500 e a 200[...] e a cada un indio de los 4 suyos que ellos llaman dos ovejas una hembra y otro macho para que criasen y se vistiesen; y todo lo demás que era gran número tomó para sí[...][81]

Parece muy probable que el núcleo de los rebaños estatales haya provenido de los de la zona colla; los colla nunca olvidaron la pérdida de gran parte de sus rebaños. Hacia 1567, Matienzo, quien pasó muchos años en Charcas, se hace eco de este viejo resentimiento y habla de "los ganados que los tiranos Ingas les robaron adjudicándoselos a sí y al Sol".[82] Otro observador de la misma época, Santillán, fue informado de que "hasta hoy se conoce cúyo era [...] el ganado del inga [...] por sus señales",[83] cuya índole no está clara, aunque podría tratarse del color o de alguna otra característica regional.

Antes de la conquista inca las etnias collas controlaban sus hatos así como su pastizal en la puna. Hay indicaciones de disputas y hasta de guerras por estos recursos entre los señores de zonas vecinas, disputas que fueron aprovechadas por los incas para extender su dominio. Como ya hemos visto, intervenían allí donde amargas y viejas rivalidades hacían imposible la acción conjunta, y a veces lo hacían como mediadores, fijando mojones e imponiendo la *Pax Incaica*, armas en mano.[84]

Según Garcilaso, fue Capac Yupanqui el primero que desempeñó este papel de mediador e impuso límites entre diversas etnias collas,

[80] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 75. Véanse más detalles sobre los varios grupos que se confunden en las fuentes bajo el término *mitma* en el cap. 8 de este libro.

[81] *Relaciones geográficas de Indias*, t. I, 1965, p. 177.

[82] Matienzo [1567], l. II, cap. XIV; 1967, p. 276.

[83] Santillán [1563-64], par. LIV; 1968, p. 118.

[84] Falcón [1567], 1918, p. 148; Garcilaso [1609], l. II, cap. XII y l. III, cap. X; 1960, pp 59 y 97; véanse también los caps. XI y XIV; 1960, pp. 98, 102-04. Polo [1571], 1916, pp. 62 y 87-88. *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, p. 169. Cobo [1653], l. XII, cap. XVI; 1956, pp. 88-89.

ahora "provincias" dentro del reino,[85] pero la tradición oral dinástica le atribuye al rey Tupa la redistribución de todas las tierras, incluyendo los pastos. Hay indicaciones de que las querellas a propósito de los pastizales continuaron hasta la época inca, en la cual los protagonistas apelaban a la maquinaria judicial del estado en lugar de las armas. Se dice que a veces los litigios por derechos al pastoreo llegaban hasta el mismo rey si los jueces enviados desde el Cuzco no podían dirimirlos.[86]

La administración inca estableció rebaños del estado en cada provincia; inclusive en algunas zonas donde nunca los había habido antes.[87] Aparentemente los rebaños de la iglesia pacían en sus propios pastos, separados de los del estado;[88] oímos que los pasturajes estatales en tierra de los Pacaxes, al sur del Desaguadero, eran administrados separadamente de los de Chucuito, inmediatamente al norte, no pudiendo los animales que pastaban en los primeros ser trasladados a los segundos.[89] Según Polo, los rebaños del estado o de la iglesia se denominaban *capac llama,* rebaños ricos, mientras que a los demás o "pobres" se les designaba *huaccha llama.*[90] Los cronistas han traducido generalmente *capac* por rico, pero es improbable que este término se refiriera a la riqueza. Dada la economía no pecuniaria y no mercantil del estado inca, es más probable que *capac* designara al poderoso. Polo es la única fuente que divide y designa de ese modo a los rebaños. Otros informes que emplean estos términos se basan en el suyo.[91]

Los rebaños estatales eran muy numerosos, y ya hemos visto que su uso primario era aparentemente militar.[92] Las recuas de llamas del ejército trasportaban carga y comida y servían a su vez de alimento en las emergencias. Antes de emprender una campaña militar, el rey Huayna Capac recibía un informe sobre sus rebaños en el Collao y la cantidad de lana producida anualmente.[93] Una información aún más

[85] Garcilaso [1609], l. III, cap. XI; 1960, p. 98.

[86] Falcón [1567], 1918, p. 149. Polo [1561], 1940, p. 194; Garcilaso [1609], l. II, cap. XII; 1960, pp. 59-60.

[87] Andagoya [1541], 1825-37, pp. 432-33; Cieza [1553], l. II, cap. XIII; 1967, p. 40 y cap. XXII, p. 75. Polo [1561], 1940, p. 135.

[88] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 338; Polo [1571], 1916, pp. 87-88; Román y Zamora [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 122; Murúa [1590], l. III, cap. XXVIII; 1946, p. 231.

[89] Polo [1571], 1916, pp. 62 y 87-89; Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 122.

[90] Polo [1561], 1940, p. 136 y [1571], 1916, p. 62.

[91] Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1962, p. 300. Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 123.

[92] Véase también p. 83 de este capítulo.

[93] Garcilaso [1609], l. VII, cap. XVIII; 1960, p. 273. Cieza [1553], l. II, cap. LXIII; 1967, p. 210.

detallada ofrece Zárate, quien tuvo acceso a los manuscritos inéditos de testigos presenciales como Rodrigo de Lozano. Al describir el ejército de Quizquiz, dice Zárate que miles de llamas eran parte del cuerpo principal de la tropa, protegido por retaguardias y provisto de vanguardias. Este ejército se retiró súbitamente a la cordillera, alejándose del camino real, "quedando en el campo más de 15 000 ovejas [de la tierra] y más de cuatro mil indias e indios que se vinieron a los españoles [...]".[94] Aunque haya una exageración en las cifras, es evidente que el ejército contaba con muchas más llamas que soldados.

Era común el reparto de los camélidos capturados como botín entre los soldados. Tales repartos reaparecen simbólicamente en los ritos de iniciación de los jóvenes de linajes reales, cuando los nuevos guerreros cazaban camélidos que luego dividían "en señal de victoria".[95]

En tiempos de paz las guarniciones también tenían acceso a llamas. Cerca de Cochabamba, una zona fronteriza donde eran frecuentes las escaramuzas, el ejército podía aprovisionarse en hatos que administrativamente, según Murúa, eran asignados al Sol. Es posible que esto haya sido un error del informante de Murúa, dado que según nuestra lógica las necesidades del ejército y la guerra debían ser atendidas con los rebaños estatales, pero hay amplias indicaciones de que en los Andes se consideraba a la guerra como un asunto tanto mágico-religioso como político.[96] Por ejemplo, los preparativos bélicos incluían la privación de alimento a llamas y perros negros, para que el corazón del enemigo se agostara como el animal hambriento. Esos animales se sacrificaban luego junto con aves de la sierra, y sus entrañas eran examinadas en busca de presagios militares.[97] En estas prácticas hay mucha semejanza con los rituales destinados a proteger el reino de la sequía y de otras calamidades. Cuando la sequía o la helada creaba el peligro de una hambruna, se hacía ayunar a los animales negros.[98]

En campaña, las llamas no eran utilizadas únicamente para llevar las cargas del ejército, sino también para las ceremonias mensuales de bienvenida a la luna nueva. Anualmente se soltaban algunas de las bestias del Sol, en calidad de ofrenda, y se prohibía su captura a menos que surgieran necesidades militares.[99]

Las llamas estatales llevaban los tributos desde las provincias a la capital,[100] y cumplían otras funciones de trasporte. En las fuentes

[94] Zárate [1555], l. II, cap. XII; 1944, p. 78.
[95] Betanzos [1551], cap. X; 1968, p. 29.
[96] Murúa [1590], l. IV, cap. XIV; 1946, p. 410; Polo [1571], 1916, p. 59.
[97] Murúa [1590], l. III, cap. LIII; 1946, p. 291; Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXI; 1960, p. 221. Cobo [1653], l. XIII, cap. XXII; 1956, p. 202.
[98] Acosta [1590], l. V, cap. XVIII; 1962, p. 247.
[99] Zárate [1555], l. I, cap. XI; 1944, p. 46.
[100] Polo [1561], cap. IX; 1940, p. 171.

hallamos algunas contradicciones acerca de si los animales mismos eran entregados como "tributo" para engrosar los hatos reales. Santillán dice categóricamente que las llamas no formaban parte del tributo,[101] y es probable que esto sea cierto, pues en lo fundamental los ingresos del estado inca no eran contribuciones en especie sino en "servicios", en prestaciones de energía.

Tal aseveración es contradicha en un pasaje según el cual se daban llamas como tributo en Alca, Condesuyu, y por dos afirmaciones de Polo en el sentido de que

> dende que el ynga lo tomó a su cargo se permitiese sacar de los hatos ninguna hembra vieja ni nueva[...]

En otro informe Polo dice que "no era su voluntad que lo diesen de lo que los yndios tuvieron por suyo [...] sino de lo que a él [¿al ynga?] pertenecía o de lo que ellos davan al ynga e a su rreligión [...]".[102] Ninguno de estos casos está exento de ambigüedades, y las dos situaciones mencionadas en último término pueden ser interpretadas como *entregas* hechas por *establecimientos reales,* ex etnias que habían perdido su condición campesina (véanse más detalles en el capítulo 8) para convertirse en "criados perpetuos", como diría Cieza.

Dado que ningún cronista accesible en 1955 nos proporciona una buena descripción de esas aldeas serviles, el argumento no puede darse por demostrado, pero pienso que es plausible aseverar la existencia de asentamientos de este tipo, distintas de las aldeas étnicas que no debían sino prestaciones rotativas, en energía. Por ejemplo, el corregidor Francisco de Acuña, citado en las *Relaciones geográficas de Indias,* fue informado que los aldeanos de Alca "estaban adjudicados para Pachacuti ynga Yupangui y luego a sus descendientes". Los pasajes algo confusos de Polo indican que los animales del "tributo" ya pertenecían al rey y al Sol, de manera que los "pagos" no eran efectuados por sus poseedores, sino por guardianes que hacían una entrega. En uno de sus memorandos Polo afirma que

> no se rrepartía del ganado de la comunydad ny de lo que alguno poseya en particular[...][103]

Cristóbal Molina, el del Cuzco, nos ofrece otra aparente e interesante contradicción de la aseveración de Santillán de que no se usaban

[101] Santillán [1563-64], par. LIII-LIV; 1968, pp. 117-18.

[102] Polo [1571], 1916, pp. 62 y 100; también [1561], cap. I; 1940, p. 135.

[103] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 314; Polo [1561], cap. I; 1940, p. 135 y cap. IX, p. 165.

los camélidos en los tributos. Sostiene Molina que al finalizar las ceremonias de iniciación, los jóvenes de linajes reales recibían de parte de los *curaca* llegados de provincias obsequios de toda clase y entre ellos llamas y pastores.[104] Esos dones y otros similares que hacía el mismo rey eran un aspecto del sistema "tributario" que, me parece, salía ya de su definición en términos de prestaciones de trabajo. Podríamos considerarlos como una contribución personal del *curaca* (quien estaba exento de prestaciones con su persona). Pero dado que el "obsequio" incluía personas además de llamas, puede indicar una situación de transición: al consolidarse el Tahuantinsuyu la definición original de las rentas estatales como contribución en trabajo prestado en las tierras del estado por parte de aldeas y etnias autosuficientes ya no bastó: hubo que introducir poblaciones serviles e individuos *yana* para atender de manera continua a determinadas chacras reales. Esto significaba, en un alto nivel, crear administrativamente una nueva capa de "parentela real" para una burocracia en expansión; en niveles más humildes, aldeas serviles para producir comida para los cortesanos y pastores permanentes para sus hatos.[105]

Queda siempre la afirmación de Cieza de que en muchos lugares del reino los camélidos eran traídos de afuera, "diciendo los naturales no tener con qué pagar tributo". Dos de estos casos se refieren a gente tan "pobre" que sólo hacían una contribución simbólica en piojos, "hasta que habiéndoles mandado dar ganado procurar de lo criar y hacer ropas y buscar con que tributar para el tiempo en adelante".[106]

Si es cierto que el principio que regía las rentas del estado en la sociedad inca era el trabajo y no los tributos en especie, las afirmaciones de Cieza se refieren a la introducción de rebaños *pertenecientes al estado* en zonas que carecían de ellos. La población recién sometida proporcionaría los pastores para cuidar las bestias y sería responsable de su incremento. A cambio de estos servicios, y como símbolo de su nueva posición social, las unidades domésticas recibirían lana.[107] Debido a su incorporación tardía al sistema inca, es posible que algunos grupos marginales hayan pasado de una condición "libre", de behetría, a la de paniaguados, sin pasar por una etapa campesina con sus prestaciones rotativas, personales.

Según el Jesuita Anónimo, usaban también a los rebaños estatales para socorrer a los "pobres", lisiados, viudas y huérfanos. Murúa amplía este principio afirmando que anualmente cada jefe de familia

[104] Molina de Cuzco [1575], 1943, p. 59.

[105] Véanse más detalles en el capítulo 5, donde se habla de los ingresos del estado, y en el capítulo 8.

[106] Cieza [1553], l. II, cap. XVII; 1967, pp. 52-53 y cap. XVIII, p. 56.

[107] Véase capítulo 4.

recibía del estado una llama macho y dos hembras,[108] pero esto no halla confirmación en otras fuentes. Ya vimos que al ser enajenados los rebaños particulares de los linajes y etnias después de la conquista incaica, se permitió a la población local conservar cierto número de animales. Esto lo sostiene Damián de la Bandera, en un temprano informe de 1557, hablando de Huamanga, afirmación que repite casi literalmente Santillán.[109] Lo dicho por Murúa puede tener alguna relación con esto, pero es improbable que las entregas hayan sido anuales. Lo hace aún más dudoso su contexto, en el que se sostiene que el rey "de ordinario cada año a los indios particulares daba [...] maíz papas coca ají y otras legumbres [...]", además del "carnero de la tierra".[110] Es poco probable que el Tahuantinsuyu fuera un estado capaz de tanta y tan minuciosa beneficencia, pese a las afirmaciones de algunos estudiosos. Hablaré extensamente del tema en el capítulo 6.

La lana de los rebaños estatales se acumulaba en depósitos y se distribuía a los campesinos, que debían hilarla y tejerla para ellos mismos y para el estado.[111] Las fuentes europeas no distinguen entre esa lana estatal repartida a la población y la lana local proveniente de los rebaños de la aldea, pero no es probable que el estado confundiera estas dos clases. Por ejemplo, la inspección de los tejidos, casa por casa, mencionada por Polo,[112] se refiere, creo, a la lana del Cuzco. Si eso era así, indicaría que en la ideología inca los camélidos y particularmente los tejidos ocupaban un lugar muy especial, que iba mucho más allá de su aspecto utilitario. En teoría por lo menos, todas las alpacas y llamas, en cuanto productoras de fibras, pertenecían al estado. Entre "todos", inclusive aquellos que tenían sus propios hatos, se repartía lana y se esperaba que todos aportaran tejidos, siendo este intercambio uno de los vínculos y símbolos principales de la "ciudadanía".

Un último uso de los animales estatales era su sacrificio en ceremonias auspiciadas por el rey, aunque por lo común los animales inmolados eran proporcionados por los rebaños de la iglesia.[113] Algunos animales eran asignados a los reyes difuntos, cuyas momias eran aten-

[108] Jesuita Anónimo [1590], 1968, p. 178. Murúa [1590], l. III, cap. VIII; 1946, p. 183.

[109] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 177; Santillán [1563-64], par. XVI; 1968, p. 108.

[110] Murúa [1590], l. III, cap. VIII; 1946, p. 183.

[111] Polo [1561], cap. I; 1940, pp. 135-36; Murúa [1590], l. III, cap. XV; 1946, p. 200.

[112] Polo [1571], 1916, pp. 65, 66 y 128.

[113] Santillán [1563-64], par. CII; 1968, pp. 138-39. Jesuita Anónimo [1590], 1968, p. 178; Polo [1571], 1916, p. 95 y [1561], cap. I; 1940, p. 135; Román y Zamora [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 122.

didas por criados sostenidos con las rentas de las tierras y hatos consagrados a esos muertos. Estos datos, junto con los relativos a los camélidos asignados a Pachacuti y sus descendientes, que vimos en la p. 97, suscitan la pregunta de si se podría distinguir entre los rebaños estatales y los de los reyes, de modo similar a la separación señalada en el capítulo anterior. Hoy, en 1955, los datos disponibles son inadecuados para la fundamentación de esta plausible deducción.

Tampoco es enteramente clara la posición de los pastores de los rebaños estatales. Aparentemente las comunidades aldeanas de la etnia proporcionaban algunos a título temporario, por sus turnos, así como suministraban labradores para las chacras estatales.[114] Según Cobo "en contribuir gente la que para este efecto era menester pagaban los pueblos buena parte de su tributo",[115] arreglo que implica algún sistema de rotación. Como ninguna otra fuente confirma esta rotación, es muy posible que Huaman Poma y Cobo se refieran a jóvenes que ayudaban, linaje por linaje, a los pastores adultos.

La mayoría de las referencias indican que los pastores de los grandes rebaños del estado y de la iglesia eran especialistas de dedicación exclusiva.[116] No es fácil determinar quiénes eran y cómo se los reclutaba. Posiblemente comenzaban como asistentes temporarios y por turnos, y eventualmente quedaban "contribuidos" por sus linajes a esas tareas de modo permanente.

Los cronistas mencionan dos nombres quechuas para los pastores. *Llama michi* aparece en Murúa y en Garcilaso,[117] el cual claramente lo asocia con una baja condición social. Esto merece atención en vista de nuestra correlación de los cultivos andinos con la definición social humilde del cultivador de tubérculos (véase cap. 1). Hallamos una confirmación adicional en el relato de Cabello Valboa acerca de Quillaco, un personaje real que se ocultó en el campo durante las guerras fratricidas de Huascar y Atahuallpa. Se refugió entre

[114] Huaman Poma [1613], 1936, p. 349.

[115] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 122. Entre los estudiosos contemporáneos comparte esta opinión L. E. Valcárcel (1925b, p. 169). En 1941 regresó al tema: "El pastoreo, a pesar de la riqueza ganadera[...] o precisamente a causa de ella, no fue una ocupación que imprimiese un carácter a un tipo de pastor, como ocurre en otras culturas. No hay un tipo social de pastores en el imperio incaico. Lo son a ratos los agricultores; son niños, por lo general, quienes cuidan del rebaño." (1937-41, t. II, p. 37.)

[116] Falcón [1567], 1918, pp. 147-48. *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 314. Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 337. Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XII; 1960, p. 165. Huaman Poma [1613], 1936, p. 890.

[117] Román [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 122. Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 335.

unos pobres caserías de ganaderos a quien la pobreza en la que vibían les daua seguridad en aquellas guerras civiles[...] sostendándose de las papas y ollucos y otras rayzes y yeruas[...][118]

Otro término para designar al pastor aparece en Murúa: *llama camayoc,* cuidador de llamas o inclusive empleado responsable de los hatos. Es posible que *michi* se refiera a los pastores de la comunidad y *camayoc* a los de nivel más elevado.

Ser un pastor permanente de los rebaños estatales, como ser cualquier clase de especialista en el Tahuantinsuyu, entrañaba un considerable cambio en la posición social, y posiblemente implicaba el convertirse en un *yana,* un criado real. Es imposible determinar si todos estos pastores de dedicación exclusiva eran *yana* o no. Algunos lo eran indudablemente: en Chinchaypuquio, a sólo siete leguas del Cuzco, había cuatro asentamientos dotados de buenos pastos. "Eran criados del ynga traídos de otra parte [...] y le servían de pastores para guardar el ganado y también de hortelanos [...]".[119] Tales servidores ya no vivían en su propia tierra ni debían prestaciones rotativas. Ya no eran campesinos. Es imposible todavía determinar cuál era la proporción de este grupo en la población.

Los pastores estatales respondían de los animales a su cargo. Funcionarios especiales se ocupaban de su contabilidad y supervisión. Los minuciosos registros asombraron a Polo:

que dende el tiempo quel ynga los señoreaba hasta que los españoles entraron en la tierra fue sin comparaçión más lo que se multiplicó en el ganado por la orden que en ellos se tenya[...] de todo tienen qüenta e rrazón desde quel ynga los sujetó hasta oy que es cosa que con dificultad lo pudiera yo creer si no lo viera.[120]

El interés por el color de los pellejos condujo al establecimiento de *quipu* por colores, en los que el cordel era del mismo tono que los animales registrados.[121] Un siglo después de la invasión, Cobo nos dice "usan todavía estos quipos[...] en la guarda del ganado los pastores...".[122] Si los registros indicaban un aumento en el hato, los pastores eran recompensados, más allá de lo necesario para su subsistencia,

[118] Cabello Valboa [1586], l. III, cap XXX; 1951, pp. 451-52.

[119] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. II, p. 22. Más detalles acerca de los *yana* se encontrarán en el capítulo 8. Blas Valera distingue entre lo que él llama "pastores mayores y menores[...] a los cuales entregaban todo el ganado real y común[...]" (en Garcilaso [1609], l. V, cap. XIII; 1960, p. 165).

[120] Polo [1571], 1916, p. 89. También Borregán [1565], 1948; Murúa [1590], l. III, cap. XV; 1946, p. 200.

[121] Garcilaso [1609], l. V, cap. X; 1960, p. 160.

[122] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, p. 143.

con gratificaciones de comida y tejidos. "A los oficiales y ovejeros que no guardaban bien el ganado... les quitaban las camisetas y les daban mucha cantidad de azotes [...] públicamente."[123]

La contabilidad e inspección de los rebaños se efectuaba dentro de un marco ceremonial. En noviembre, hacia el final de los ritos de iniciación reales, en los cuales los camélidos desempeñaban un papel continuo y muy importante, se hacía un censo de todos los rebaños del estado y de la iglesia. El censo coincidía con una ceremonia y con sacrificios que tenían lugar en todo el reino. El propósito era acrecentar los rebaños: se derramaban libaciones y los pastores meritorios recibían sus premios. También se interrogaba anualmente a las momias reales acerca del bienestar de los hatos en el próximo año.[124]

Es imposible en 1955 comparar cuantitativamente los rebaños estatales con los de la iglesia. Había muchos hatos eclesiásticos cuidadosamente separados por colores y correspondientes a los diversos cultos: los del Sol, del Trueno, y de diversos santuarios. Según una fuente consultada por Román había más de un millón de llamas consagradas al Sol. Esta cuantificación no es improbable, como lo sería en otras latitudes, considerando la dedicación con que los *quipu camayoc* llevaban su minuciosa contabilidad. La misma estimación reaparece en Murúa,[125] pero la expresión es casi idéntica. Ya que el compendio de Román se publicó en 1575, debemos suponer que el mercedario copió el dato o que ambos autores tuvieron un informante común desconocido.

Los hatos de la iglesia y de los cultos pastaban en sus propias *moya*. A Murúa le dijeron que los reyes otorgaban los mejores pastos a la iglesia. Como los rebaños estatales, los pertenecientes a los cultos tenían pastores de dedicación exclusiva,[126] pero tenemos pocos detalles al respecto. Según la tradición oral dinástica citada por Cobo, uno de los reyes desterró a su hijo díscolo a un despoblado a dos leguas del Cuzco, donde vivió con los pastores del Sol. Es imposible definir la posición social de tales guardianes en la condición actual de la investigación. Murúa sostiene que "todos los pastores se llamaban criados [...] del sol porque estaban dedicados para su servicio", pero en otra parte de su obra el mercedario afirma que entre las *aclla* había

[123] Murúa [1590], l. III, cap. XX; 1946, p. 211 y cap. LI, p. 285. Molina de Cuzco [1575], 1943, p. 60.

[124] Cieza [1553], l. II, cap. XXIX; 1967, p. 101.

[125] Santillán [1563-64], par. XVI; 1968, p. 108. Polo [1571], 1916, p. 95. Román y Zamora [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 122; Murúa [1590], l. III. cap. LXVII; 1946, p. 335.

[126] Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946. pp. 334-35, y l. IV, cap. XVIII. p. 420.

pastoras de toda manera de ganado que el Inca tenía para sus sacrificios y las cuales duermen de noche en esta dicha casa de recogimiento y de día pacen con mucha cuenta y razón[...][127]

No hay confirmación de tal especialización en otras fuentes. Merece nuestra atención el hecho de que Murúa tuviera acceso a informaciones acerca de las mujeres e interés especial en ellas.

Los informantes de Román le dijeron que los pastores no eran realmente necesarios pues nadie habría osado tocar lo perteneciente al Sol.[128] Las fuentes en general dejan la impresión de que la protección contra los abigeos era una tarea menos vital que la cuidadosa contabilización ante los sacerdotes. Éstos necesitaban animales para los sacrificios en todas las fases de la vida ceremonial del reino, para obtener lana con la que se harían las vestiduras ceremoniales, y para su alimentación y la de las *aclla*.[129] Según Huaman Poma, pertenecían al Sol todos los camélidos en estado salvaje.[130] Ya hemos mencionado la posibilidad de que las recuas del ejército fueran tomadas de los camélidos de la iglesia.

La importancia socioeconómica que tenían los rebaños para las etnias locales y para los linajes reales se refleja de mil maneras en su vida ceremonial.

Según los yauyo, habitantes de Huarochirí, Cuniraya Viracocha creó las llamas junto con los cerros y las chacras. Luego permitió que los carnívoros amigos se alimentaran de ellas.[131] En Ancasmarca, cerca del Cuzco, le contaron a Cobo una leyenda del diluvio en la cual las llamas advirtieron a un pastor y su familia que la catástrofe era inminente, lo que les permitió sobrevivir.[132]

Los collas, que dependían de los camélidos más que otras etnias andinas, consideraban que la abundancia de estos animales en su tierra era un signo de preferencia por parte de la Primera Llama, su antepasado,[133] y, ya que éste había sido blanco, los collas preferían los animales de este color.

Los linajes reales del Cuzco compartían el interés por el color de los animales. A Sarmiento le contaron en 1572 que "el napa[...] es

[127] Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 335, y cap. XXXIX, p. 252.

[128] Román [1575], l. I, cap. IX; 1897, p. 122.

[129] Molina de Cuzco [1575], 1943, pp. 36-38, 44; Polo [1571], 1916, p. 95; Murúa [1590], l. III, cap. XLI; 1946, p. 259 y cap. LXVII, p. 335.

[130] Zárate [1555], l. I, cap. XI; 1944, p. 46; Huaman Poma [1613], 1936, p. 286.

[131] Ávila [¿1598?], cap. II; 1975, p. 28.

[132] Cobo [1653], l. XIII, cap. II; 1956, p. 152. Véase también Ávila [¿1598?]. cap. III; 1975, p. 32.

[133] Garcilaso [1609], l. II, cap. XIX; 1960, p. 69.

nuestra principal insignia de señores"; el hombre de confianza del virrey Toledo aclara que

> es napa un carnero de los desta tierra blanco que llevaba una gualdrapa colorada y encima unas orejeras de oro y en el pecho un pretal de veneras coloradas[...][134]

Siempre que el rey salía de su casa era precedido por el *napa*. Durante su iniciación, los jóvenes de la casa real hacían representaciones del pastoreo y la caza de camélidos.[135] Todo esto apoya la hipótesis de algunos estudiosos de que la dinastía inca vino al Cuzco desde algún lugar del altiplano, la región colla.

Los sacrificios al Sol consistían habitualmente en llamas blancas, "cada día vn carnero raso[...] y se quemaua vestido con vna camiseta colorada".[136] Según Murúa tejían

> unos vestidos a los carneros del sacrificio que el Inga tenía señalados para el efecto y los vestidos eran de colores, de pluma y lana y en ellos sembaradas figuras de leones y otras alimañas. A estos carneros llamaban pillco llama[...][137]

La edad y otras cualidades del animal eran factores en la selección como el color; los machos jóvenes eran la ofrenda preferida. Las hembras se salvaban, a menos que resultaran estériles.[138]

Se consideraba que para los sacrificios un animal que fuera "sin tacha", de color uniforme, acrecentaba la eficacia de la ofrenda. En la ceremonia citua se elegía cuatro de esos animales impecables para que proveyeran la sangre necesaria para humedecer y amasar los bollos de maíz que se repartían en signo de lealtad y ciudadanía entre todas las personas presentes en el Cuzco para la ocasión. En situaciones de grave emergencia, cuando el rey ascendía al poder o se hallaba muy enfermo, durante una sequía persistente o en otros momentos de amenaza, se imponía el sacrificio llamado capacucha. Incluía niños "sin defecto" así como camélidos y tejidos.[139]

El calendario ceremonial cuzqueño disponía que toda celebración fuera acompañada por una ofrenda de llamas. La secuencia y las clases

[134] Sarmiento [1572], cap. XII; 1943, p. 122.
[135] Cobo [1653], l. XIII, cap. XXVII; 1956, p. 216.
[136] Polo [1559], 1906, p. 213.
[137] Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 333.
[138] Garcilaso [1609], l. II, cap. VIII; 1960, p. 53; Polo [1559], 1906, p. 212.
[139] Betanzos [1551], cap. XV; 1968, p. 45; Cieza [1553], l. II, cap. XXIX; 1967, pp. 100-102; Molina de Cuzco [1575], 1943, pp. 37-38, 46 y 69; Murúa [1590], l. III, cap. XLIV; 1946, pp. 266-67; Cobo [1653], l. XII, cap. XVI; 1956, p. 89.

de los animales sacrificados fueron registrados por Polo,[140] a quien copiaron tanto Murúa como Calancha y Cobo. Ya que el cultivo del maíz era una actividad precaria en la sierra, su cosecha, en mayo, era acompañada por el sacrificio en el Cuzco de 100 camélidos machos de todos colores. Cien ejemplares pardos eran inmolados a principio del año agrícola en la misma región para proteger los maizales recién plantados, defendiéndoles de la helada y la sequía. Huaman Poma habla de cien llamas blancas sacrificadas para promover la lluvia en octubre; además, se dejaba morir de hambre a un grupo de llamas negras.[141] En realidad había sacrificios todos los meses, pero no siempre es posible determinar su objetivo preciso. Según los informantes de Román, todos esos animales provenían de los rebaños del estado y del Sol.

A lo largo de todo el reinado, las llamas intervenían continuamente en la vida del rey como prueba de su favor, obsequios u ofrendas ceremoniales. En la fiesta de *uaricza araui* el rey bailaba y cantaba "al tono del carnero comiensa el ynga como el carnero dize y está disiendo yn[. . .]".[142] En otra fiesta, o tal vez en la misma, los linajes reales llevaban en su procesión estatuillas de oro representando llamas. En las periódicas reuniones que llevaban a la corte a los señores locales, las llamas aparecían como presentes que simbolizaban el acatamiento de los *curaca*.[143] En las trágicas circunstancias del cautiverio de Atahuallpa, su rescate incluyó reproducciones en oro de los camélidos y sus pastores.[144] Es probable que provinieran del sitio donde normalmente se guardaban, un corral cerca del Templo del Sol, en el Cuzco,[145] aunque por alguna razón Garcilaso niega que estos parques zoológicos y botánicos incluyeran llamas u otros animales domésticos.[146]

Como puede esperarse, los sacrificios estatales eran suplementados por otras ofrendas locales. Lamentablemente, como lo señalamos al hablar de los cultivos, es difícil hallar información en nuestras fuentes acerca del calendario ceremonial étnico, provincial. Ya he mencionado la descripción que hizo Cieza en 1548 del intento de un grupo de campesinos de bendecir las "semillas" de papa, sumergiéndolas en la sangre de una llama joven y sin defectos. Diego Dávila Briceño, corregidor de Huarochirí unos treinta años más tarde que Damián de la Bandera, habla de sacrificios mensuales, paralelos a los que se efectua-

[140] Polo [1559], 1906, pp. 213-17.

[141] Huaman Poma [1613], 1936, p. 255. Véase también Ávila [¿1598?], cap. XXII; 1975, p. 99.

[142] Huaman Poma [1613], 1936, p. 319.

[143] Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, p. 40.

[144] Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 100; Xerez [1534], 1947, p. 343.

[145] Cieza [1553], l. II, cap. XXVII; 1967, pp. 93-94.

[146] Garcilaso [1609], l. VI, cap. II; 1960, p. 194 y l. III. cap. XIV, p. 102.

ban en la capital. Según Dávila, continuaban todavía en su época, hasta que él los hizo cesar.[147]

La mayor parte de nuestra información local proviene de los "extirpadores de idolatrías", del siglo XVII. Por ejemplo, Arriaga dice que cerca de Chinchaycocha (la llamada laguna de Junín) estaba el lugar donde se habían originado las llamas y se celebraban procesiones para favorecer la multiplicación de los animales. Francisco de Ávila dice que en Quinquilla había un lugar sagrado donde sacrificaban aquellos que deseaban incrementar sus rebaños. Este santuario tenía sus bestias propias, al igual que el templo de Pachacamac, el cual tenía rebaños "en todos los pueblos". El centro del culto en Huarochirí estaba en Checa pero "sus" animales pastaban en Sucyahuillca. "En todos los pueblos de que hemos hablado, ayllu por ayllu, adoraron a este huaca[...]".[148] Arriaga menciona a varios más y agrega el interesante detalle de que después de la invasión europea la gente compró con dinero algunas llamas para un santuario andino.[149]

En la mayoría de los momentos críticos del ciclo vital intervenían las llamas en calidad de obsequios que simbolizaban el carácter social e importante del intercambio.

Hay evidencia, por ejemplo, de dones matrimoniales de camélidos, así como de alimentos, tejidos y otros bienes.[150] Un informante de Román pretende que los obsequios los hacía el sector de posición social inferior, pero en la página siguiente se aclara que los parientes de la novia eran los favorecidos.[151] El *quipu* estatal registraba los matrimonios ya que la "boda" era a la vez el momento en que el estado reconocía a la nueva unidad social, obligada a prestaciones rotativas. El matrimonio oficial del rey coincidía con su llegada al poder; en la ceremonia se sacrificaban dos alpacas blancas, ofrendándose sus corazones a los dioses mientras se incineraban los cuerpos, para asegurar una larga vida a la pareja real.

[147] *Relaciones geográficas de Indias,* 1965, t. I, p. 161.
[148] Ávila [¿1598?], cap. XX; 1975, p. 90.
[149] Arriaga [1621], cap. IV; 1968, p. 210.
[150] Murúa [1590], l. III, cap. XXXII; 1946, p. 240; Román [1575], l. II, cap. X; 1897, p. 330; Huaman Poma [1613], 1936, p. 67.
[151] Román [1575], l. III, cap. IV; 1943, pp. 112-13.

4. LOS TEJIDOS

Existe la imagen, muy citada, de la campesina inca siempre hacendosa, hilando incesantemente, de pie, sentada y hasta caminando.[1] Hilaba y tejía la tela de que se vestían ella y su familia, y se llevaba el huso a la tumba como símbolo de laboriosidad femenina; pero en la vida sociopolítica andina los textiles desempeñaban un papel especial, que iba mucho más allá de sus usos meramente utilitario y ornamentales. Ofrenda común en los sacrificios, servía también en diferentes momentos y ocasiones como símbolo de elevada posición social o como señal de una ciudadanía forzosa; se lo empleaba además como equipo funerario, como ajuar de la novia o para sellar un armisticio. Ningún acontecimiento político, militar, social ni religioso estaba completo sin el ofrecimiento o la cesión de tejidos, quemados, sacrificados o intercambiados.

Las principales fibras que se hilaban y tejían en la región andina eran el algodón en las tierras bajas y la lana de los camélidos en la sierra. Como lo muestran las huellas arqueológicas, el algodón se cultivaba y se tejía mucho antes de que surgiera el Tahuantinsuyu. Se encuentra en estratos arqueológicos muy tempranos, anteriores a la llegada del maíz. Su uso textil alcanzó un grado de excelencia antes de nuestra era,[2] y a lo largo de la historia de la región costeña quedó como la fibra importante. Junius Bird llega a decir que

> el arte textil peruano descansa en el uso del algodón y no en el de la lana ni ninguna otra fibra.[3]

En la costa también se usaba la fibra de ceiba.

La arqueología no nos dice mucho acerca del altiplano, dado que los textiles no se conservan en las condiciones serranas. En 1955 es imposible todavía determinar cuándo se comenzó a domesticar la llama, pero se encuentran enterramientos de camélidos sacrificados en la costa ya en las capas Cupisnique, en el primer milenio anterior a nuestra era, período durante el cual se hicieron sentir en la

[1] Murúa [1590], l. III, cap. XXIX; 1946, p. 233; Garcilaso [1609], l. IV, cap. XIII; 1960, p. 133; Cobo [1653], l. XIV, cap. XI; 1956, p. 258.

[2] Véase Carrión Cachot, 1931, p. 52; Bennett, 1946, p. 29.

[3] Bennett y Bird, 1949, p. 258. La obra de Bird, basada en datos arqueológicos, trata sobre todo de los tejidos costeños; el presente trabajo, basado en los cronistas, presta más atención a los serranos.

costa norte las influencias del altiplano. Se puede entonces suponer que en éste ya se habían domesticado animales. Junius Bird sugiere que posiblemente el creciente interés por la lana de los tejedores costeños (que se habrían trasladado al altiplano) haya sido el principal estímulo para la domesticación.[4]

Los tejidos de lana se difundieron al compás de la expansión inca, pero aparentemente no penetraron en todas partes. Ya hemos citado a Santillán para indicar que algunos habitantes de la sierra carecían de llamas y tenían que llevar las cargas sobre la espalda; pese a que vivían en una zona muy fría sus ropas estaban tejidas "como una red" con fibra de cabuya. Garcilaso también menciona regiones donde se desconocía tanto la lana como el algodón. Desgraciadamente, ninguna de estas fuentes localiza tales regiones, ni ofrece detalle alguno que pudiera ser de interés histórico-cultural; uno tiende a pensar que la ocupación humana de la parte alta de los Andes dependió tanto de la domesticación de animales productores de lana como del cultivo de la papa. La tela de cabuya se siguió tejiendo en la época inca; se hacían con ella costales destinados al trasporte de tierra y piedras en las obras públicas, "e no gastasen en aquéllos los vestidos que les daba".[5]

La principal proveedora de lana era la alpaca, cuyo vellón es largo y rico.[6] Ocasionalmente se esquilaba a los otros tres camélidos, pero su lana no tenía importancia en la producción total. La de las llamas es áspera y rala, y según algunos se empleaba sobre todo para hacer cuerdas. Su contraparte salvaje, el guanaco, tiene una lana ordinaria; como todos los productos silvestres, se la consideraba propiedad del culto, para ser tejida por las *aclla*. En las cacerías reales se esquilaban las hembras antes de soltarlas; según Garcilaso, los tejidos de "la gente común" eran confeccionados con esta lana. La más fina provenía de la vicuña, pero esta especie ha sido siempre escasa, de manera que se supone que sólo se utilizaba su lana para las vestiduras de los reyes y de aquellos a quienes se les concedía como muestra de favor real.[7]

Otro privilegio real o de la corte era el uso ocasional del pelo de vizcacha para mantas y del vello del murciélago, tejido o afelpado en Tumbes. A veces se insertaban plumas multicolores en los tejidos utilizados con fines militares o ceremoniales.[8]

[4] Bennett y Bird, 1949, p. 260.

[5] Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, p. 40.

[6] "Dende que se cortava la lana hasta que se concluía sienpre se hazían cerimonias extraordinarias que serían largas de contar[...]" (Polo [1561], 1940, p. 146).

[7] Garcilaso [1609], l. VI, cap. VI; 1960, p. 201; Cieza [1553], l. I, cap. CXI; 1947, p. 450 y l. II, cap. XVI; 1967, p. 51; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 198; Cobo [1653], l. XIV, cap. XVI; 1956, p. 269.

[8] Cieza [1553], l. I, cap. CXIII; 1947, p. 451; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 186; Garcilaso [1609], l. VIII, cap. XVII; 1960, p. 317.

La descripción más sistemática de los telares, así como la clasificación de los tejidos, la ofrece Cobo. Para los propósitos europeos, había fundamentalmente dos tipos de tejidos y dos clases de telares. El primer tipo de telar, presente en todos los hogares, se usaba para telas domésticas, que se conocían como *ahuasca*. Eran bastante toscas, de cualquier color y gruesas.

La segunda variedad, el *cumbi*, era una tela más fina, confeccionada por profesionales en un telar más grande, vertical,

> hacíanlos de cuatro palos en forma de bastidores y ponían los levantados en alto arrimados a una pared y allí iban los cumbi camayos con muchos hilos[...] haciendo sus labores las cuales salían muy perfectas y acabadas[...] a dos haces[...][9]

Los observadores tempranos estaban todos acordes en que las mantas y tejidos *cumbi* eran asombrosamente suaves, "como la seda", frecuentemente teñidas de alegres colores o adornadas con plumas, cuentas de concha y hebras de plata y oro. La trama era uniforme, tupida, "cosa de espanto ver su hechura sin parecer hilo alguno[...]". Desde los primeros días de la invasión, la calidad y la belleza de estas telas hizo que se les comparara ventajosamente con las manufacturas europeas. Dieciocho años después Cieza habla de ellas como de un tesoro perdido. Parece que había varias clases de *cumbi*; unas de mayor circulación, entre los *curaca*, la burocracia y los notables, mientras que otras eran tan especiales que su uso era privilegio real.[10]

Se confeccionaba una tela especial, posiblemente una variedad de *cumbi*, para los sacrificios en festividades, aunque todo tipo de tejido podía servir como ofrenda en diversos momentos. Según Polo, que lo vio, la tela sacramental era "tan costosa y pulida", más pequeña y de más colores. Ésta puede o no ser la misma tela que la de las camisas rojas bordadas y adornadas de plumas con las cuales vestían a las llamas sacramentales. Murúa sostiene que estas camisetas eran tejidas por artesanos especiales.[11]

Las fibras de algodón, además de servir para el vestido, se utilizaban para velas y colchones. La fibra de cabuya se tejía en sogas, que a veces se trenzaba con lana de llama.

Cieza resume las expresiones de admiración de que fueron objeto en el siglo XVI los tintes. Los colores eran hermosos, los escarlatas,

[9] Cobo [1653], l. XIV, cap. XI; 1956, pp. 258-60.

[10] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 195; Xerez [1534], 1947, p. 326; Cieza [1553], l. I, cap. XLIV y XCIV; 1947, pp. 397 y 439.

[11] Polo [1571], 1916, p. 94. Excavaciones arqueológicas han descubierto prendas en miniatura, ricamente trabajadas; véase, por ejemplo, O'Neale, 1935. Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 333.

azules, amarillos y negros eran mejores que todo lo que había en Europa. El hilo se teñía antes de tejerlo.[12] La tela de lana tenía colores más firmes que la de algodón. La mayoría de los tintes eran de origen vegetal; se los extraía de flores y hierbas recogidas por doncellas. El tinte negro para el algodón se sacaba de la savia de un árbol. Algunos de los rojos eran también de origen vegetal, mientras que otros, como el famoso *ychima* (*llimpi*), era subproducto del beneficio del azogue. Conocían y usaban la cochinilla, con ella teñían mantas. Gustaban de colores vivos, sobre todo en la costa, y son muchos los cronistas que mencionan el buen gusto para las combinaciones y los contrastes.[13] Entre los artesanos se enumera a los maestros tintoreros.

La descripción más detallada de los vestidos es la que hace Cobo. Los hombres usaban un taparrabo, *huara,* que comenzaban a usar en el rito de iniciación, a comienzos de la pubertad. Vestían también una camiseta larga sin mangas, *uncu,* que les llegaba casi a las rodillas; cada pieza se tejía por separado y eran fáciles de ensamblar. Después venía sobre los hombros, a forma de capa, la *yacolla.* A la altura del cinturón colgaba una bolsa, *chuspa.* En la costa los vestidos eran semejantes pero de algodón. En general, el tocado, *llautu,* el peinado y frecuentemente el tipo de deformación craneana diferían de una etnia a otra. Se dice que los incas impusieron estas diferenciaciones, pero es más probable que tales insignias se remontaran a épocas preincaicas y que el estado las haya mantenido y utilizado.

Las mujeres vestían lo que esencialmente eran dos piezas rectangulares de tela. Una se la ponían arrollada a la cintura, pasando por debajo de los brazos y les llegaba hasta los pies; solían llevar un cinturón de cuentas o de fibra. Sobre los hombros, cubriendo los brazos, usaban una *lliclla* a manera de capa, sujeta al cuello por un alfiler de plata, *tupu.* La capa se la quitaban para trabajar en la casa. No se menciona en las crónicas diferencias en el vestido entre solteras y casadas, pero hoy día las hay.[14]

Según Cieza no había diferencias en el vestido según la posición, sino tan sólo en la calidad de la tela y en los adornos. Se dice que las

[12] El entusiasmo de Murúa lo llevó a decir que había algodón que era naturalmente azul, verde, amarillo o marrón; véase [1590], l. III, cap. XLVIII; 1946, p. 276. Véase explicación de este error en Bennett y Bird, 1949, p. 262. Según Bird, el algodón se teñía en rama, antes de hilarse.

[13] Xerez [1534], 1947, p. 334; Cabello Valboa [1586], l. II, cap. XX; 1951, pp. 196-97.

[14] Para más detalles sobre la vestimenta femenina, véase la *Relación francesa* [1533], 1937, p. 75; Xerez [1534], 1947, pp. 327 y 330; Pedro Pizarro [1571], 1965, pp. 186 y 193; Huaman Poma [1613], 1936, p. 226 y las ilustraciones, pp. 225, 227 y 229. Hay una descripción única y pintoresca en Murúa [1590], l. III, cap. IV; 1946, p. 168.

camisas del rey eran muy finas, bordadas con oro y plata, adornadas con plumas y, por todo lo demás, vistosas.[15] Murúa sostiene haber tenido una en sus manos que era tan fina que cabía en el puño. La principal insignia real era el fleco de lana roja, la *mascapaicha,* cosido a su tocado y que caía sobre la frente del rey.

Los reyes eran muy exigentes en cuanto al vestido, y se cambiaban muy a menudo. Pedro Pizarro cuenta que vio a Atahuallpa mancharse el vestido al comer. Dice que el rey se levantó para cambiarse y regresó envuelto en una capa de pelo de murciélago. Cobo, que copia este incidente, pretende que no se ponían un traje más de una vez, y lo mismo dice Garcilaso. Murúa aumenta el número de cambios de ropa a cuatro al día, y cuenta que una de las reinas se ponía diariamente tres o cuatro vestidos diferentes. Algunas de las fuentes tardías informan que la realeza regalaba sus vestidos una vez usados, pero Pedro Pizarro dice haber visto cestos que contenían toda la ropa usada de Atahuallpa, junto con los huesos y corontas que había roído. Esto es verosímil, ya que sabemos por P. Sancho, otro testigo presencial e independiente, que las momias de los reyes difuntos conservaban "todo" —no sólo las vasijas de plata que usaban para comer, sino también su pelo, uñas y ropa.[16]

En vida, era frecuente que el rey se ocultara tras amplias y delicadas mantas. Su litera estaba completamente envuelta en ellas, dejando apenas unos cuantos orificios para que pudiera ver y respirar. Pedro Pizarro cuenta que cuando la primera delegación enviada por su tío fue a ver a Atahuallpa en su campamento, el rey estaba oculto tras un paño sostenido por dos de sus servidoras.

En el otro extremo de la escala social, se cuenta que una vez el Creador, Cuniraya Viracocha, andaba por la sierra con una camiseta rota y una capa andrajosa. Al no reconocerlo, las gentes de Huarochirí le llamaron *huaccha usa sapa,* miserable piojoso; una de las mujeres, al descubrir con horror que el padre de su hijo era el mendigo harapiento, quedó petrificada.[17]

Tanto las niñas como los niños aprendían a hilar y a tejer en la infancia, pero la actividad era considerada como esencialmente feme-

[15] Véanse las descripciones detalladas y llenas de colorido así como las ilustraciones en Huaman Poma [1613], 1936, pp. 87, 89, 97, 99, 103, 105, 113, 123, 127 y 131, cuyos detalles no necesariamente son pura fantasía.

[16] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVI; 1956, p. 139; Murúa [1590], l. I, cap. XX, y l. III, cap. I; 1946, pp. 91 y 155; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 187: "y en guarda de esto estaba un principal[...] porque lo que tocaban los señores que eran hijos del sol se había de quemar y hacer ceniza[...]".

[17] Ávila [¿1598?], 1975, pp. 26-28. Sobre un duelo legendario en el cual las diferentes posiciones sociales se expresaban en las maneras de vestir, véase Ávila, pp. 41-3.

nina y doméstica, en lo que a la tela ordinaria se refiere. Cobo relata una tradición oral según la cual la primera reina fue la que enseñó a las mujeres a hilar y a tejer, mientras que su marido y hermano introdujo los oficios masculinos.[18] Así como el rey inauguraba el año agrícola barbechando ceremonialmente una chacra, la reina solía tejer, cuando menos, el traje nupcial de su hermano real. Otra leyenda, de carácter local, recogida por Ávila en Huarochirí, pinta a una de las deidades femeninas tejiendo bajo un árbol.

En la práctica, la división sexual del trabajo no era tan rígida. Si bien es cierto que se esperaba que la madre y la esposa vistieran a su familia, de hecho todos aquellos exentos de servicios rotativos, los ancianos, los lisiados y los niños, ayudaban hilando y haciendo cuerda, tejiendo costales y "telas burdas" según sus fuerzas y destreza. En comparación con los textiles tejidos por los artesanos, los de confección casera eran bastante toscos, pero el Cuzco solía usar cantidades grandes para el ejército.[19]

Es asombroso que, sabiendo aparentemente tanto sobre rebaños y textiles, no quede claro de dónde procedía la materia prima que usaba la mujer campesina; hay contradicciones al respecto. Sabemos muy poco de cómo se cultivaba el algodón en la costa; sería interesante saber si las unidades domésticas y las etnias costeñas cultivaban el algodón para su propio uso. Quizá cada aldea tenía su chacra de algodón, que vendría a corresponder al rebaño del pueblo serrano. Donde había tales rebaños, cada unidad doméstica tenía acceso a la lana, con la que las mujeres tejían:

esta lana que se rrepartía de la comunydad a cada vno lo que avía menester para su vestido e de sus mugeres e hijos que nunca se tubo consideración si tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado[...]

y el mismo autor dice que:

nyngún indio contribuya[...] de la ropa que hazía para su vestir de la lana que se daua de la comunydad para ese efeto[...][20]

[18] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 207, 222; Cobo [1653], l. XII, cap. IV; 1956, pp. 64-65; Murúa [1590], l. III, cap. XXX; 1946, p. 235. Se dice que un rey posterior fue "industrioso e inventor de ropas y labores pulidas que en su lengua llaman *viracocha tocapo* que es como el brocado entre nosotros[...]".

[19] Cieza [1553], l. II, cap. XVI; 1967, p. 50; Molina de Santiago [1559], 1943, pp. 22 y 68.

[20] Polo [1571], 1916, pp. 66 y 127. Véase también Polo [1561], 1940, pp. 136 y 178.

Sin embargo, no todas las comunidades o etnias tenían sus rebaños propios. ¿Dónde, entonces, conseguían estas mujeres su lana? En la época preincaica probablemente se recurría al comercio y al trueque para satisfacer estas necesidades.[21] Pero después de la conquista cuzqueña todos los camélidos fueron declarados propiedad del estado, cuando menos en teoría, y como hemos visto se crearon rebaños estatales en varias provincias. Otra fuente la sugiere Cieza: según él, estaba prohibido matar guanacos hembras; los cazadores debían tan sólo esquilarlas, para asegurar "que hubiese abasto de lanas para hacer ropas[...] no sé cómo podrían las gentes guarecerse del frío por la falta que tenían de lanas[...]".[22] La lana que provenía de todas estas fuentes estatales no la tejían solamente los artesanos de dedicación exclusiva del rey, sino que aparentemente también se les proporcionaba a los campesinos. Consideremos lo que dice Polo:

el ganado de la comunidad se trasquilaua a su tiempo e se rrepartía la lana a la gente del pueblo[...] e visitávanlos para ver si lo avían hecho rropa e castigauan al que se descuydaua e ansí todos andauan vestidos[...][23]

¿Por qué era necesaria la inspección para asegurar que se hicieran su propia ropa con la lana de la aldea, de la etnia? Polo dice que para asegurarse de que todos anduvieran vestidos. Pero ésta es una preocupación de los europeos, obsesionados por la desnudez de los "salvajes". Toda la gente andina iba vestida por la sencilla razón de que hacía frío, y la arqueología nos indica que se vestían desde mucho antes de la época inca. Además, cuesta trabajo imaginar un aparato burocrático tan numeroso como para poder llevar a cabo esta inspección.

¿No será que Polo está hablando aquí de la lana del estado repartida entre los habitantes para que tejieran sus propias ropas? Quizá sea esto lo que quiere decir el párrafo citado más arriba: "nunca se tubo consideración si tal persona a quien se daba tenya lana de su ganado[...]", que reaparece en otra parte del mismo informe: "[...] ny por tenerlos [rebaños] se les dexaua de dar su rración de lana y carne como a los demás[...]".[24]

La interpretación más plausible y conservadora de esta afirmación es la que se refiere a las entregas forzosas de lana que se hacían a la mujer y a su familia para que tejiera telas destinadas al estado,[25] pero

[21] Polo [1561], 1940, p. 145. También el capítulo 7, más adelante.

[22] Cieza [1553], l. II, cap. XVI; 1967, p. 49.

[23] Polo [1571], 1916, p. 65. Este párrafo reaparece, sin mención, en Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1962, pp. 301 y 481, y en Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX; 1956, p. 123.

[24] Polo [1571], 1916, p. 128.

[25] Polo [1561], 1940, pp. 135-36 y 147-48; [1571], 1916, pp. 128-29; Murúa [1590], l. III, cap. XXIX; 1946, p. 233.

si la entrega forzosa de lana estatal para hacer *su propia ropa* tuvo lugar alguna vez, uno se siente inclinado a pensar que se trataba de un mecanismo de poder, algo así como una reafirmación periódica y simbólica de la situación de dependencia del campesino respecto del estado, de su condición de conquistado.

Esta entrega o "dádiva" bien podía hacerse independientemente de que el campesino ya tuviera lana, como sugieren los cronistas; concuerda con los donativos de tejidos a reyes derrotados y a vasallos leales. A quien la recibía, esta entrega podía parecerle doblemente valiosa (en tanto tela y en tanto donativo real), si recordamos que el Cuzco trató de formular una ideología según la cual todo ganado lanar era propiedad del estado y todo intercambio, función estatal.[26] Una vez que se habían decidido las requisiciones globales del Tahuantinsuyu y la parte que le tocaba a cada "provincia", se notificaba a los administradores locales y cada etnia "sabía" la proporción del total que debía proporcionar. Los tejidos se enviaban a los depósitos del estado, trasportándose a grandes distancias; las caravanas de textiles llegaban a lugares tan distantes como Quito y Chile, "porque era poco el peso" (en comparación con los alimentos).[27]

En otros lugares[28] hemos visto la importancia de las prestaciones rotativas que el campesinado debía en las tierras del estado y del culto. De hecho, según la concepción incaica el individuo y la unidad doméstica tenía dos obligaciones económicas principales para con el estado, y cada una de ellas entrañaba un derecho que garantizaba la subsistencia y la autosuficiencia de la etnia:

Obligación de trabajar las tierras del estado y del culto.	Derecho de seguir sembrando y cosechando sus propios cultivos en tierras del *ayllu*. Se mantienen las pautas de reciprocidad.
Obligación de confeccionar los tejidos para las necesidades del estado y del culto.	Derecho a lana o algodón de los depósitos comunales, y quizá, inclusive de los del estado, para hacer su propio vestido.

[26] Los cronistas proincaicos como Blas Valera convierten estas dádivas de lana en gestos de "diligentes padres de familia", que aseguran el bienestar de sus súbditos. Garcilaso pretende que "había para dar lana de dos a dos años a todos los vasallos y a los curacas[...] y para sus mujeres e hijos[...]". Alrededor del Cuzco, el rey reunió "los mancebos e mozas solteras", y al casarlos "por su mano dio e repartió a todos[...] dos vestidos[...]". (Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. XII; 1960, p. 164; Garcilaso [1609], l. v, cap. IX; 1960, p. 159; Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, pp. 39-40.)

[27] Polo [1561], 1940, p. 170.

[28] Véanse los capítulos 1, 2 y 5.

El hecho que se dé una prioridad tan alta a la agricultura es comprensible. Pero es algo desusado y, a mi juicio, específicamente andino, que se considere de igual importancia al tejido. Ya hemos examinado la posición especial del hato de camélidos en la vida social, política y religiosa inca. Cuando se la trasformaba en tejido, la lana de llama era objeto de mayor interés todavía. A menos que pensemos que esta preocupación respecto de las telas fue algo que trajeron consigo los europeos y que lo proyectaron sobre el material andino,[29] concluiremos que reflejaba preferencias e intereses nativos. Garcilaso es contundente: El "tributo" obligatorio consistía en proporcionar víveres producidos en las tierras del estado y tejidos hechos con la lana del Inca. Varias otras fuentes (nuestra lista no es en modo alguno exhaustiva) confirman esta importancia especial. Salcamayhua, un escritor colla, describía a uno de los reyes como "gran amigo de chacras y de hazer ropas[. . .]".[30]

Esta definición de las obligaciones principales está confirmada por dos testimonios independientes sobre las tareas que el estado consideraba suficientemente importantes como para dejarlos "libres a los yndios[. . .]". Polo de Ondegardo sostiene que la "comunydad" siempre estaba ocupada en una u otra tarea excepto el tiempo que se le concedía para cultivar sus propias tierras y para tejer sus ropas. Sarmiento es todavía más tajante y específico: sólo tres meses les eran concedidos a los indios, y todo el resto del tiempo lo empleaban trabajando para el Sol, los santuarios y el rey; de los tres meses, uno era para barbechar o sembrar, uno para cosechar y un tercero, "en el verano", para las festividades y para que hilaran y tejieran para sí. Una tal definición de la actividad textil, comparable en importancia a la agricultura, ya fuera para sus propias necesidades o como "tributo", enfatiza la manera especial que tenía el Tahuantinsuyu para evaluar los textiles y su manufactura.[31]

Nadie estaba excusado de la prestación rotativa textil ni aun cuando la etnia o región fuera conocida por otras habilidades. Polo dice que los lucana eran preferidos como cargadores de litera y que los chicha contribuían con una madera apta para avivar los fuegos de los sacrificios. Pero al averiguarlo, el licenciado encontró en los *quipu* y registros que tales poblaciones seguían tributando "con todo lo demás[. . .]". En este punto Polo contradice a sabiendas lo que afirman otras fuentes que insisten en que si uno cumplía con un determinado servicio, queda-

[29] La arqueología muestra lo que raya en una obsesión por los tejidos, desde épocas bastante tempranas, sobre todo en la costa.

[30] Garcilaso [1609], l. v, cap. vi; 1960, p. 156; Castro y Ortega [1558], 1974, p. 96; Salcamayhua [¿1613?], 1968, p. 287.

[31] Polo [1561], 1940, pp. 140-41; [1571], 1916, p. 131; Sarmiento [1572], 1943, p. 231.

ba exento de los otros (por ejemplo, Santillán [1563-1564], par. XL-XLI; 1968, pp. 114-15). Probablemente hay aquí una confusión entre los *hatun runa* que tejían por prestaciones rotativas y los tejedores profesionales del rey. Los primeros podían desempeñar ciertas tareas especiales pero siempre debían cultivar en las chacras estatales y tejer para el Cuzco. Los segundos eran especialistas de dedicación exclusiva, que se alimentaban de los almacenes reales y estaban exentos de las prestaciones rotativas comunes.

La obligación campesina de tejer para el estado recaía en su mayor parte en las mujeres de la casa. Si en la unidad doméstica no había una esposa, no se esperaba que "tributara" tela. Como vimos, se pretende que había supervisión e inspección de este trabajo manual, pero cuánto era lo que cada hogar debía, eso es objeto de controversia. Según Cieza tenían que dar una manta al año por unidad doméstica y una camisa por cada persona.[32] Por otra parte, tres de nuestras fuentes insisten en que no había límite ni se llevaba la cuenta de cuánto tejido entregaba la unidad doméstica —simplemente, tejían lo que se les ordenaba, y siempre estaban tejiendo—.[33] Pero es interesante que dos de estas mismas fuentes, en otras páginas, afirmen, en forma muy parecida a Cieza, que cada casa debía sólo un vestido al año y se trata, que yo sepa, de fuentes independientes una de otra.[34] Puede ser que las contradicciones provengan de referencias a dos tipos de obligaciones distintas, aunque las de Castro y Ortega Morejón aparecen en la misma página.[35]

En algún momento de la historia del Tahuantinsuyu, la producción doméstica de tejidos por prestación rotativa resultó insuficiente para las necesidades del estado. Se formaron entonces grupos de artesanos o bien los tejedores de *cumbi* lujoso ya existentes fueron incorporados a la producción estatal. Según Betanzos esto sucedió en la época de Pachacuti, mientras que el muy posterior Salcamayhua lo atribuye al rey Topa. Lisiados, enanos, jorobados de ambos sexos —individuos que era poco probable que fundaran una unidad doméstica y se dedi-

[32] Santillán [1563-64], par. LXXI; 1968, p. 126; Huaman Poma [1613], 1936, p. 896; Polo [1571], 1916, p. 95; Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 59. "Y no avía ninguno que fuese principal que no le enviaze cada año vn vestido hecho para su persona de mano de sus mugeres[...]" (Polo [1561], 1940, p. 146).

[33] Castro y Ortega [1563-64], 1974, p. 102; Polo [1561], 1940, p. 165 y [1571], 1916, pp. 66 y 127; Santillán [1563-64], par. XLI; 1968, p. 115.

[34] Castro y Ortega, página citada; Santillán [1563-64], par. LII vs. par. LXXIII; 1968, p. 117 vs. 127. [Nota de 1977: de los trabajos ulteriores de Guillermo Lohmann y de R. T. Zuidema resulta que las dos fuentes se inspiran en una común.]

[35] Véase la protesta indignada de Huaman Poma [1613], 1936, pp. 495, 497, 526, 896, y las ilustraciones en pp. 564, 645.

caran a la agricultura— solían convertirse en tejedores muy diestros. En la época de la invasión europea, la esposa seguía vistiendo a la familia, pero muchas de las vestiduras que llenaban los grandes depósitos que se encontraron en 1532 habían sido tejidas y confeccionadas por especialistas.

Estos artesanos pertenecían a dos categorías muy distintas:

1. Los tejedores, *cumbi camayoc*, que tejían tela de alta calidad. Eran expertos de dedicación exclusiva; atendían a las necesidades del estado. Su posición especial hacía que estuvieran exentos de prestaciones rotativas: "tampoco demandaban a ninguno tributo de cosa más de aquello quél[...] hacía en su oficio[...]".[36]

2. Las *aclla*, que tejían "recluidas" en casas especiales, distribuidas por todo el reino.

La concentración de especialistas varones puede haber dependido de destrezas locales o de la disponibilidad de materias primas. Murúa asegura que su parroquia en el lago Titicaca, Capachica, era en tiempos preincaicos un centro conocido de tejedores. Esta misma localidad aparece en una lista hecha independientemente por Acosta, como un lugar donde el rey había asentado "grandes maestros" para tejer *cumbi*. Xauxa y Cajamarca eran famosos por su producción de la misma tela; Chucuito, en territorio colla, producía una *ahuasca* con renombre. En el Condesuyu, "en Pomatambo[...] se hace tapicería muy buena por ser muy buena la lana[...] y los colores tan perfetas que sobrepujan a la de otros reinos[...]".[37]

La arqueología costeña indica que los tejedores de algodón habían alcanzado técnicas muy refinadas, mucho antes de los incas. Con la conquista, los tejedores fueron incorporados a los artesanos estatales, pero faltan los detalles al respecto. No sabemos, por ejemplo, si los tejedores de la costa fueron llevados al Cuzco, como sucedió con algunos de los joyeros, o si podían adquirir esa nueva posición, pero permaneciendo en su tierra. Tampoco conocemos la suerte de los otros artesanos chimú.[38]

Como quiera que fuese, se tejían grandes cantidades de vestidos de algodón de alta calidad, para el estado y la realeza. Falcón y Murúa nos han dejado, cada uno, listas de artesanos textiles que, aunque no

[36] Santillán [1563-64], par. XL; 1968, p. 115. Los tejedores ofrecían libaciones de coca a Coniraya Viracocha, el Creador: "Y mucho más los maestros tejedores que tenían una labor tan difícil[...]" (Ávila [¿1598?], cap. I; 1975, p. 25).

[37] Murúa [1590], l. III, cap. XXI; 1946, p. 215; Acosta [1590], l. IV, cap. XLI; 1962, p. 221; Cieza [1553], l. I, cap. XCIV; 1947, p. 439.

[38] El informe de Borregán, según el cual en la costa no había cumbicos, "sólo mujeres que tejían para vestir a sus maridos y para tributos[...]" parece indicar la desaparición de tales especialistas (Borregán [1562-65], 1948, f. 46v).

idénticas, son parecidas. Falcón señala que entre los artesanos costeños había *llano pachac compic camayoc* que hacían "ricas telas" para el rey y *haba compic camayoc*, que tejían las ordinarias.[39] Menciona también al *tanti camayoc*, el mezclador de tintes. En la lista de Murúa aparece el *llano pachacamayo* como "maestro de muy lindo cumbi". No hay otra evidencia, aparte de esta coincidencia, de que Murúa haya tenido acceso al manuscrito de Falcón, pero las semejanzas son notables. Es posible que los dos usaran la misma fuente.[40] En su lista Murúa incluye además al *llano paucar camayo*, que hacía "las camisas y mantas muy pulidas", con plumas, y de colores, para el rey y su corte. Murúa no dice que sean de la costa, pero el *llano*, parte del nombre, lo sugiere.

Respecto de la sierra, Garcilaso rebate a Cieza que había dicho que

> las mujeres son las que labran los campos... y los maridos hilan y tejen y se ocupan en hacer ropa y se dan a otros oficios femeniles[...].

Garcilaso cree que los hombres que Cieza vio tejiendo cerca del Cuzco eran artesanos al servicio del rey y no campesinos. Los cuestionarios usados por el virrey Toledo en 1572 mencionan a los *cumbi camayoc* entre los ancianos entrevistados. Estos especialistas se dedicaban al oficio de por vida y algunos dijeron que ya sus padres lo hacían.[41]

Las *aclla* se dedicaban a tejer y a hacer *chicha*, recluidas en casas de las cuales había una en cada provincia y varias en el Cuzco. Parecen haber sido el equivalente femenino de los *yana* y posiblemente de los artesanos del rey. Como ellos, las *aclla* perdían su condición normal de esposas en su grupo de parentesco al ser recluidas tan lejos de sus etnias. Las fuentes definen sus funciones en términos religiosos; se habla de su celibato, ya que eran concubinas potenciales del rey. Se mencionan varias clases de *aclla*, hasta seis según Murúa, que dependían de la posición social de los padres, la belleza y tal vez otros criterios, pero de todas se esperaba que tejieran *cumbi* y otras telas finas. Algunas de las doncellas tejían y cosían con fines que nosotros

[39] Falcón [1567], 1918, p. 149; Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, p. 332. Los nombres de los artesanos costeños que cita Falcón indican que tejían *cumbi*, que suele considerarse de lana. Si esto fue así, ¿dónde obtenían los habitantes de la costa esta lana? En teoría, dada la naturaleza de la economía inca, se les entregaba el vellón de los depósitos estatales para que lo procesaran. Cuando habla de épocas preincaicas, Santillán dice que en los valles donde no había lana la conseguían de sus vecinos a cambio de algodón o ají. Como ya hemos visto, los datos arqueológicos indican que la mayoría de los tejidos costeños eran de algodón.

[40] Una referencia a *pacha camayo*, anterior tanto a Falcón como a Murúa, aparece en Castro y Ortega [1558], 1974, p. 102.

[41] Cieza [1553], l. I, cap. XI; 1947, p. 392; Garcilaso [1609], l. IV y V, cap. XIII y VI; 1960, pp. 133 y 155; Toledo [1572], 1940, pp. 114 y 158.

consideraríamos estrictamente eclesiásticos —vestiduras para los sacerdotes, adornos para los ídolos, telas para incinerar en los sacrificios—.[42] Otras, según parece confinadas en edificios aparte y pertenecientes a otras categorías, se dedicaban a cubrir las necesidades del vestuario real y otros propósitos estatales que nos parecen más seculares.

Si se comparan las actividades artesanales de las *aclla* con las de los *cumbi camayoc*, está claro que sólo las primeras tejían ropa ceremonial y sacramental. Hay una cierta superposición en cuanto a "tejer para el Inca", cosa que aparecen haciendo los dos grupos. Tengo la impresión de que los varones tejían para el Tahuantinsuyu vestiduras cuyo destino eran los depósitos y el uso militar, mientras que las *aclla* trabajaban más para los personajes y los *ayllu* reales. Los cronistas europeos lo sugieren cuando subrayan el papel personal, potencialmente sexual, de las *aclla* y su dedicación a la persona del rey.[43]

Probablemente sea útil citar el párrafo en que Betanzos trata de la aparición de especialistas textiles según la tradición oral dinástica: el rey Pachacuti decidió

> que pare el ser del Cuzco convenía que en él hobiese depósitos de ropa ansí de lana como de algodón e que ansimismo convenía que hubiese depósitos de unas mantas de cabuya basta y gruesas[...] las cuales se habían de repartir a los trabajadores e obreros[...]

Los caciques regresaron a sus provincias y

> mandaron que luego en sus tierras fuesen juntas muchas mujeres e puestas en casas y corrales les fuese repartida mucha lana fina e de diversas colores y que ansimismo fuesen puestos y armados muchos telares e que ansí hombres como mujeres[...] hiciesen la ropa que les había cabido cada por sí[...] y esta ropa ansí hecha e acabada fue traída a la ciudad del Cuzco[...] la mandasen poner en los depósitos que para tal ropa ansí habían mandado hacer[...][44]

Estos depósitos se encontraban por todo el reino; prácticamente todas las fuentes han dado muestras de asombro respecto de su número y tamaño. En unos se guardaban alimentos; en otros, armas, adornos y

[42] Murúa [1590], l. III, cap. XXXVI-XL; 1946, pp. 246-57; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 299-300; Cieza [1553], l. I, cap. LIII; 1947, p. 406 y l. II, cap. XXVII; 1967, p. 93; Santillán [1563-64], par. XXVI y XXXIV; 1968, pp. 111 y 113; Jesuita Anónimo [1594], 1968, pp. 169-74.

[43] Al hablar despectivamente de Huascar, Chalcuchima, el general de Atahuallpa, dijo que el último rey del Cuzco lo único que había sido capaz de hacer había sido distribuir lanas de colores entre sus concubinas para que le tejieran ropa blanca... (Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXVIII; 1951, p. 428).

[44] Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, p. 39.

herramientas, pero eran muy numerosos aquellos en los que se guardaba lana, algodón y ropa.

Entre los testigos presenciales de la invasión, Xerez dice que en Cajamarca había "casas llenas de ropa liada en fardos arrimados hasta los techos[...] Los cristianos tomaron la que quisieron y todavía quedaron las casas tan llenas que parecía no haber hecho falta la que fue tomada[...]". Estete se hace eco de esta descripción: "todas estas cosas de tiendas y ropas de lana y algodón eran tantas que a mi parecer fueran menester muchos navíos en que cupieran". Diego de Trujillo había visto lo mismo antes, cuando todavía seguían la costa; según avanzaba el ejército de Pizarro atravesando el reino, fueron encontrando otros almacenes semejantes en Xauxa y en el Cuzco. En la capital era "increíble" de ver el número de diferentes depósitos repletos de lana, cuerda, telas finas y bastas, trajes de muchas clases, plumas y sandalias. Pedro Pizarro añoraba cuarenta años después lo que viera de joven:

> no podré decir los depósitos vide de ropas y de todos géneros[...] y vestidos que en este reino se hacían y usaban que faltaba tiempo para vello y entendimiento para comprender tanta cosa[...][45]

Cronistas posteriores añaden alguna información respecto a los procedimientos de registro gracias a los cuales la administración del estado tenía noticia de todos los textiles que habían sido "tributados" por la gente o tejidos por los artesanos del estado. Cieza señala que en cada capital de provincia había *quipu camayoc,* encargados de todas las cuentas, incluso las relativas a las textiles. En Maracavilca, en tierra de los huanca, Cieza había conocido a un "señor", Guacarapora de nombre, que había llevado un registro completo de todo lo saqueado de los almacenes a su cargo, incluyendo los tejidos, en los dieciocho años pasados desde la invasión. Uno de los informantes de Román añade el detalle de que los depósitos contenían lana y algodón, hilado y en rama; que la ropa ya hecha era de hombre y de mujer y de diversas calidades.[46]

En cierta medida Xerez y P. Pizarro se contradicen: Xerez pretende que la mayor parte de las telas que se encontraron en Cajamarca era de fina lana y de algodón, mientras que P. Pizarro nos dice que todo lo fino se enviaba al Cuzco; según el paje del marqués, sólo los tejidos más bastos quedaban en las provincias para uso de los solda-

[45] Xerez [1534], 1947, p. 334; Estete [1535], 1918, f. 8v y 11; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 195; Polo [1561], 1940, p. 156.

[46] Cieza [1553], l. II, cap. XII; 1967, pp. 36-37; Román y Zamora [1575], l. III, cap. XII; 1897, p. 202.

dos, pero esto no se opone necesariamente a lo anterior ya que Xerez abandonó el país después de muy corta estancia y, para él, la mera presencia de una ropa indígena debe haber sido cosa de maravilla. Pedro Pizarro escribe mucho después, con más conocimiento de calidades y clases de tejidos. Además, lo que Xerez describe era un campamento del pretendiente durante una guerra civil cuando la posición social y la ostentación expresados en el vestido estaban a la orden del día.

Es fácil imaginar el tamaño y el número de estos depósitos de textiles si se recuerda que todas las mujeres tejían algo para el estado y que había un gran número de *aclla* y de *cumbi camayoc* dedicados a tejer con dedicación exclusiva. El problema es saber qué propósito tenía almacenar una cantidad tan grande de tejidos.

Una respuesta obvia está en la antigua definición andina del extraordinario valor de este artículo; el hecho de que la tela primorosa, como el *cumbi,* llegara a ser considerada como privilegio real hacía que un donativo de ello fuera altamente apreciado por los merecedores. Garcilaso nos informa que vestirse sin autorización con tela de vicuña era un delito capital; se la usaba como dádiva a los parientes del rey y a veces incluso a los *curaca.* A Falcón le dijeron que durante las festividades el rey regalaba camisas, platos y joyas, a pesar de que normalmente sólo "el rey vestía ropa galana[...]". Montesinos evaluaba un donativo de lana fina como superior a la concesión de rebaños.

Los administradores y burócratas eran recompensados de manera semejante. A Guaman, uno de los hijos de Huayna Capac, que había hecho buen papel desempeñando una tarea que le había sido confiada, se le concedió, "como un gran favor", una camisa con hebras de oro. Murúa asegura que un *hunu,* el más alto administrador regional, recibía, además de tierras, dos ricas camisas con adornos de plata y trescientas telas de *cumbi* y *lipi*; los encargados de la ropa del rey recibían también recompensas en telas.[47]

Todos, desde el más humilde campesino que cumplía con la prestación hacia su *curaca* hasta el príncipe más soberbio, derrotado en una disputa por la sucesión, recibían, y con ello "se consideraban bien pagados", tanto telas como vestiduras, sobre todo si éstas habían pertenecido al señor o al rey. A menudo los *curaca* eran los beneficiarios de esta política redistributiva. Aquellos que llevaban sus ídolos al Cuzco para la celebración de la Citua en septiembre recibían oro y plata, ropa, mujeres y criados, según Molina del Cuzco.

En general, todo el que llevaba "tributo" u ofrenda recibía algo a cambio, acorde con su posición, pero que siempre incluía algún

[47] Murúa [1590], l. III, cap. V y XXIX; 1946, pp. 172 y 232; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVI; 1956, p. 141.

tejido.[48] A los hijos de los *curaca* que vivían como rehenes en el Cuzco su exilio les parecía más tolerable por los donativos de tejidos procedentes del guardarropa real, que podían enviar a sus casas, como muestra de beneplácito del monarca. De otro exiliado, un antiguo rey ya lejos del poder, se dice que mantuvo su dignidad porque siguió ofreciendo a sus visitantes coca y tejidos. Y a la inversa, aquellos culpables de delitos contra el estado perdían su "hazienda", criados y tejidos.[49]

En acontecimientos oficiales importantes, como el ascenso al poder o la muerte de un rey, cuando grandes multitudes se reunían en el Cuzco, los incas agasajaban a los asistentes con hasta mil llamas, mujeres, el privilegio a usar literas e, inevitablemente, tejidos.[50]

Aun si agregamos estos donativos a los tejidos que se gastaban en la corte y las telas que tejían las *aclla* con fines sacramentales, todo ello todavía no es suficiente para dar cuenta de la incesante actividad textil, del cuidado que ponían los administradores en distribuir las fibras y en llevar el *quipu* de los tejidos.

Leyendo las fuentes europeas, uno se da cuenta de que el ejército y la guerra se contaban entre los más importantes consumidores de tejidos.[51] La tropa esperaba encontrar en su ruta, al desplazarse, ropas, mantas y equipos para hacer tiendas. A Román y Zamora le contaron que tales almacenes eran frecuentes cerca de las fronteras, donde se preveían batallas.[52] Huaman Poma dice que los jóvenes de dieciocho

[48] Cabello Valboa [1586], l. II, cap. XX; 1951, p. 197; Cieza [1553], l. II, cap. X; 1946, p. 29; Falcón [1567], 1918, pp. 153-54; véase en particular la excelente descripción de Cobo [1653], l. XII, cap. XXX; 1956, pp. 125-26.

[49] Garcilaso [1609], l. VII, cap. II; 1960, p. 247; Betanzos [1551], cap. X; 1968, p. 30; Castro y Ortega [1558], 1974, p. 100.

[50] Murúa [1590], l. III, cap. XLIV; 1946, p. 267; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XX; 1951, p. 359. Los europeos pronto se dieron cuenta de la importancia del tejido: como parte de los regalos que le ofreció al rey Sayri Topa, para engatusarlo para que saliera de su núcleo de resistencia en Vilcabamba, el virrey envió obsequios de terciopelo y damasco, junto con unas vasijas doradas (Garcilaso [1617], l. VIII, cap. IX; 1960, t. 4, p. 141).

[51] Se ha sugerido que el bienestar público era la razón principal de esta acumulación. Véase un examen detallado de este punto de vista, por otra parte muy discutible, en el capítulo 6.

[52] Entre otros usos militares del tejido, Xerez señala que los honderos "traen jubones colchados con algodón", y en el brazo izquierdo "una manga con mucho algodón". Montesinos y Cobo relatan, exactamente con las mismas palabras, que algunos soldados llevaban mantas de algodón enrolladas en torno de su cuerpo y que otros se servían de escudos de hoja de palma y algodón. A Molina de Santiago le dijeron que para tomar un fuerte había escudos de madera y tela de algodón que cobijaban hasta a veinte soldados, mientras que Cobo aumenta la cifra a cien. (Xerez [1534], 1947, p. 334; Montesinos [1644], l. II, cap. X; 1957, p. 43; Cobo [1653], l. XIV, cap. IX; 1956, p. 254; Molina de Santiago [1559], 1968, p. 68.)

a veinte años que hacían de enlaces y cargadores del ejército comían *mote* y recibían ropas gruesas como "un gran regalo". Los soldados que se habían distinguido en campaña también recibían ropa; a un general derrotado, el rey le envió unos trajes de mujer, ordenándole que los vistiera a su entrada al Cuzco. A Estete le informaron que los vastos almacenes de "ropa nueva" que se encontraron en el campamento de Atahuallpa eran para repartir a sus ejércitos cuando subiera oficialmente al trono.[53]

Cuando los incas trataban de enardecer el espíritu guerrero de un destacamento, se hacían promesas de botín. La tradición dinástica recopilada por Betanzos relata cómo en la situación tan tensa que afrontó el Cuzco en la guerra con los Chanca, el rey Viracocha prometió a sus hombres llamas, ropa, plata y oro, mujeres y criados *yana*, en ese preciso orden. En una fecha posterior, durante la reconquista del norte por Huayna Capac, éste tuvo que enfrentarse con una rebelión de sus parientes. Sarmiento de Gamboa cuenta que para apaciguarlos el rey ofreció a sus parientes ropa y comida, nuevamente en ese orden. En el informe independiente de Salcamayhua sobre el mismo incidente, el "ynga manda poner gran cantidad de ropas y comidas para los orejones echando a rebatiña y fuera desto los manda dar otras cosas muchas[...]". La secuencia cronológica de Montesinos bien puede ser imaginaria, pero su afirmación de que durante el reino de un Titu Yupanqui los soldados se rebelaron porque tenían hambre y no habían recibido los dos trajes que les tocaban al año suena a auténtica. "Hizo el rey reparar los trojes y avivar las mitas de los vestidos"; los soldados quedaron contentos.[54]

Hay otras maneras de mostrar el extraordinario apego del ejército a la ropa. Al describir la ocupación de Xauxa por los europeos, P. Sancho dice que el ejército en retirada del general Quizquiz quemó por lo menos un depósito, y posiblemente varios, llenos de "muchas ropas y maíz" en ese orden. Zárate, al describir el mismo episodio, nos dice que Quizquiz hubo de retirarse en forma apresurada, dejando atrás 15 000 camélidos y 4 000 prisioneros, pero quemó toda la ropa que no pudo "subir a la sierra". El enemigo no se vio privado de llamas ni de gente (que, tanto según Zárate como Garcilaso, se unió a la tropa europea), pero sí de tejidos... Más al norte el partidario de Atahuallpa, Rumiñahui, al retroceder frente a los invasores de Benalcázar,

[53] Huaman Poma [1613], 1936, p. 203; Polo [1571], 1916, p. 94; Montesinos [1644], l. II, cap. x; 1957, p. 44; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXIX; 1951, p. 441; Estete [1535], 1918, f. 8.

[54] Betanzos [1551], cap. VI; 1968, p. 16; Sarmiento [1572], 1943, p. 126; Salcamayhua [¿1613?], 1968, p. 310; Montesinos [1644], l. II, cap. x; 1957, p. 40.

quema en forma análoga un cuarto entero lleno de "muy rica ropa que allí tenían desde el tiempo de Huayna Capac[...]".[55]

Cuando Pedro de Valdivia invadió Chile en 1541, encontró que la población local había recibido órdenes del mando de resistencia inca de

que escondiesen el oro que no veníamos a otra cosa[...] que asimismo quemasen las comidas ropas y lo que tenían. Cumpliéronle tan al pie de la letra que las [llamas] que tenían se comieron y arrancaron todos los algodonales y quemaron la lana[...] se quedaron desnudos quemando la propia ropa dellas[...][56]

En la década siguiente, durante las guerras civiles entre los europeos, encontramos otras indicaciones de la importancia militar y mágica del tejido. Se podía matar o hacer mal al enemigo apoderándose de su ropa y vistiendo con ella una figura que se colgaba. Cuando los almagristas perdieron la batalla de Salinas, la tropa andina que acompañaba a los dos ejércitos procedió a quitar la ropa a los muertos e incluso a los heridos. Garcilaso cuenta una historia parecida, que según él tuvo lugar en la batalla de Chupas. Aquí los soldados andinos se apoderaron de las armas como "hacían a toda ropa[...]". Un último testimonio revelador, aunque procede de una fuente poco confiable, es la de Titu Cusi, quien pretende que durante la retirada de los incas a Vilcabamba tuvo lugar una escaramuza en la sierra con los europeos. Al ganarla la gente de Manco Inca, quitaron toda la ropa a los invasores.[57] Aun cuando la batalla nunca haya tenido lugar, el hecho de privar de ropa a los derrotados parece reflejar normas culturales.

El intercambio de ropa formaba parte integral de las negociaciones diplomáticas y militares. Cuando el joven Yaguar Huacac estuvo cautivo en Anta, su padre, el Inca Roca, envió tejidos a sus captores así como un ofrecimiento de parentesco ritual. En los primeros días de su disputa por la sucesión con Huascar, Atahuallpa envió a su hermano una delegación con

los más ricos dones que pudieron hallarse[...] Tomando las ropas que su hermano le embiaba[...] [Huascar] las arrojó en el fuego y dijo debe pensar mi hermano que acá no ay desta ropa o quiere con ella cubrir su engaño[...][58]

[55] Pero Sancho [1534], 1917, p. 141; véase también la carta del cabildo de Xauxa al rey, 20 de julio de 1534, en *Revista Histórica,* Lima, 1941, p. 135; Zárate [1555], l. II, cap. XII; 1947, p. 493; véase también Garcilaso [1617], l. II, cap. XIV; 1960, t. III, p. 102; Zárate [1555], l. II, cap. IX; 1947, p. 481.

[56] En una carta a Hernando Pizarro, reproducida en J. T. Medina, *Colección de documentos inéditos,* Santiago, t. VIII, p. 84.

[57] Doscientos cincuenta años después, los muertos fueron desnudados durante las rebeliones que culminaron con los sitios del Cuzco y de La Paz *(Revista del Instituto y Museo Arqueológico,* Cuzco, t. VIII, no. 12, 1948, p. 75).

[58] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXVI; 1951, pp. 408 y 413.

Cuando se incorporaba al reino alguna nueva provincia, a los nuevos ciudadanos "le davan muchas dádivas[...] de ropa de vestir[...] que entre ellos eran muy estimadas", según Blas Valera. Los *curaca* recibían vasijas de oro y ropa del Cuzco, mientras que a los campesinos les daban tejidos y otros dones de acuerdo con su condición. Las deidades locales estaban incluidas entre los beneficiarios: en Huarochirí, el dios Pariacaca recibió prendas de toda clase del rey. A veces, después de la campaña, el propio rey se presentaba ante los vencidos

poniéndose en cada pueblo del traje que usaban los naturales cosa de gran placer para ellos[...][59]

A su vez, la población conquistada ofrecía donativos a los generales del Cuzco, y una vez más encontramos textiles: cuando fue vencido, el rey de los chimú, después de recibir sus "regalos", mandó a su vencedor tejidos, conchas del mar y veinte "doncellas".[60]

Los tejidos adornados de plumas parecen haber estado especialmente asociados a los soldados y la guerra. Huaman Poma nos dice que entre los deberes de los muchachos de entre 9 y 12 años estaba el de atrapar aves de la sierra cuyas plumas se usaban para tejer *cumbi* y para otras necesidades militares e imperiales. En un contexto militar, Molina de Santiago menciona plumas de colores almacenadas para usarlas en tiendas y camisas. Al describir los depósitos militares que él vio en la "fortaleza" del Cuzco, Pero Sancho menciona uno que contenía 100 000 pájaros disecados,[61] cuyas plumas eran de uso militar. Por último, Salcamayhua, cuya precisión histórica puede ser puesta en duda, pero que refleja bien las preferencias culturales, dice que cuando Yaguar Guacac esperaba una guerra,

los manda hazer bestidos de plumerías de todas maneras[...] para los soldados[...]

Cuando Topa planeaba la guerra contra Quito, "a los soldados los reparten siempre[...] armas bestidos ricos de cumbis y poracahuas

[59] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. XII; 1960, p. 163; Ávila [¿1598?], cap. XIX; 1975, p. 87; Cieza [1553], l. II, cap. LII y LVII; 1967, pp. 175 y 187.

[60] Vaca de Castro [1542], 1920, p. 16. Esto tiene su equivalente civil: un representante estatal recibía a menudo regalos, entre ellos ropa, de la población que iba a inspeccionar y a administrar (Castro y Ortega [1558], 1974, p. 102).

[61] No tenemos ninguna explicación religiosa ni legendaria de tal asociación entre plumas y guerra. Se suponía que ciertos colores asustaban al enemigo (Román [1575], l. III, cap. XII; 1897, p. 203). Los soldados se pintaban antes de las batallas.

de plumerías a manera de capotes[...]". Colonos fronterizos "eran pagados" con plumas y también con ropa.[62]

De todo esto es fácil concluir que los tejidos, como los camélidos, desempeñaban un papel significativo en la vida religiosa. Si bien las estatuas del Sol y del Trueno eran de oro, estaban ataviadas con mantas de lana ensartadas de oro y sentadas tras una cortina de *cumbi* "fina y sutil". En las grandes fiestas se sacaban las imágenes, llevadas a hombros de los sacerdotes, y se las colocaba en la plaza, arropadas con mantas de plumas. Pirua, el legendario primer ser humano, enviado por el Creador para cuidar de la dinastía inca, montó guardia para vigilar sus ropas, "tesoros" y depósitos, en ese orden.[63]

Otras imágenes del Sol y del Trueno estaban hechas con mantas gruesas, tan firmemente enfardeladas que las imágenes quedaban paradas por sí mismas. Como las otras, recibían ofrendas de comida, eran sacadas los días de fiesta y tenían gran cantidad de sacerdotes.[64]

Hemos visto que los diversos santuarios y templos tenían sus propios rebaños de llamas y alpacas: se trabajaba la lana para las necesidades del clero. Castro y Ortega, informando sobre la costa, nos dicen que si las predicciones del santuario resultaban exactas, sus ingresos en "servicios", ropa y rebaños aumentaban. Pero si no, Cieza dice que al año siguiente no recibían nada. Según el jesuita anónimo, los sacerdotes tenían ingresos en "tierras y telares", pero es más probable que los tuviera el templo.[65]

El culto étnico y local incluía a los *malqui*, huesos de los antepasados vestidos con costosas camisetas de plumas o *cumbi*. Un extirpador de "idolatrías", Arriaga, trajo consigo a Lima 600 de tales "ídolos" y los quemó públicamente, muchos de ellos con "mantas de cumbi muy curiosas[...]". Si el antepasado era una mujer, en su lugar sagrado había un huso y un puñado de algodón. Era necesario protegerlos cuando se producía un eclipse; se creía que en tales casos un cometa amenazaba a la Luna (concebida también como una mujer). Existía el peligro de que los husos se convirtieran en víboras, los telares en osos y tigres...[66]

[62] Salcamayhua [¿1613?], 1968, pp. 295 y 301. El único elemento de prueba contradictorio es el informe de Murúa de que las vestiduras de guerra del rey incluían una especie de casco, mientras que un tocado de plumas era para tiempos de paz ([1590], l. III, cap. III; 1946, p. 163).

[63] Betanzos [1551], cap. XI; 1968, p. 33; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 192; Jesuita Anónimo [1594], 1968, p. 154.

[64] Polo [1561], 1940, p. 154; Cobo [1653], l. XIII, cap. IV y V; 1956, pp. 156-57.

[65] Polo [1571], 1916, p. 95; Castro y Ortega [1558], 1974, pp. 103-04; Cieza [1553], l. II, cap. XXIX; 1967, p. 102.

[66] Arriaga [1621], 1968, p. 203; Montesinos [1644], l. II, cap. VIII; 1957, p. 34.

Cabello Valboa observó que en la costa los pecadores quemaban la ropa que llevaban puesta al pecar. Al ser definida como pecado, la enfermedad conducía a que a veces dejaran las ropas del enfermo en el camino para que se purificara con el aire o se las llevara un pasajero.[67]

Los sacrificios son una medida importante de los valores de una civilización. Santillán nos cuenta que las ofrendas principales de los incas eran ropa y llamas; ambas se quemaban. Garcilaso invierte el orden: dice que las llamas eran el principal sacrificio y el que tenía mayor valor, pero unas páginas más adelante asevera que las ofrendas de ropa fina no eran ni menos comunes ni tenidas en menor estima, ya que prácticamente no había sacrificio importante en el que no figurasen. Algunos de los vestidos sacrificados eran masculinos, otros femeninos; unos grandes, otros en miniatura. La mayoría se quemaban, usándose algunos para revestir la leña sacramental. Román especifica que a los dioses varones se les ofrecía ropas masculinas, y femeninas a las diosas. A la Madre Tierra, Pachamama, se le ofrecían ropas diminutas de mujer. Cobo copió de Polo que en Mantocalla, en la temporada de desgranar el maíz, se usaban figurines de mazorca o madera tallados y vestidos de mujer o de hombre para alimentar la pira en la que quemaban los camélidos. A Román le dijeron que ya antes de los incas los sacrificios incluían plumas, alpacas, *chicha* y algún vestido de lana.[68]

Hemos mencionado ya un calendario ceremonial indicando los sacrificios que lo acompañaban. Los tejidos aparecen con la misma frecuencia que las llamas. En septiembre, durante la citua, cuando se expulsaban las enfermedades del Cuzco haciendo que las arrastrara el río, los sacerdotes echaban al agua camélidos degollados, mucha ropa de todos colores, coca y flores. En otra ocasión festiva, cuando se sacrificaban diez llamas a la salud del rey, cada "parcialidad"[69] contribuía con diez vestiduras de tela muy fina, roja y blanca. En otra fiesta del mismo mes, se tiraban al río toda clase de tejidos de muchos colores, sandalias, tocados, plumas, camélidos y las cenizas de los sacrificios de todo el año. Las aguas se represaban hasta el momento en que se echaban las ofrendas; entonces llegaba el agua precipitándose monte abajo, arrastrando todo hacia la selva.[70]

[67] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. IX; 1951, p. 259; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXXVIII; 1956, pp. 233-34.

[68] Santillán [1563-64], par. XXVII y CII; 1968, pp. 111 y 139; Garcilaso [1609], l. II, cap. VIII; 1960, p. 53; Cobo [1653], l. XIII, cap. XIV; 1956, p. 176; Román y Zamora [1575], l. I, cap. XXI; 1897, p. 223.

[69] El texto no indica a qué linajes se refiere; es probable que se trate de los *ayllu* reales.

[70] Molina del Cuzco [1575], 1943, pp. 64-65.

Uno de los principales sacrificios, llamado *capac ucha,* que se celebraba cuando el reino se veía amenazado por alguna calamidad o cuando el soberano estaba enfermo, ya ha sido mencionado. Se esperaba que todas las "provincias" contribuyeran con lana fina, llamas y demás ofrendas usuales, y también niños. Para salvar al rey Huascar, que había caído prisionero en la guerra de sucesión que siguió a la muerte de Huayna Capac, los sacerdotes celebraron una *capac ucha,* "a gran suma de niños y carneros y ropa[...]".[71]

Tales sacrificios estatales se hacían con ofrendas provenientes de los depósitos del culto, de los santuarios e incluso del rey. Desgraciadamente es imposible determinar en 1955 cuáles eran los depósitos que provenían con ofrendas para cada sacrificio, aunque se insinúa en las fuentes que deidades como el Sol o el Trueno tenían sus propios almacenes.

Esta significación social y personal de los tejidos puede verificarse también examinando su intervención en todas las crisis del ciclo vital.

Poco después de su segundo cumpleaños, al niño le cambiaban el nombre. En esta ceremonia se invitaba a muchos parientes, tanto directos como afines. Durante la fiesta, un "tío", actuando de padrino cortaba el primer mechón del niño. Seguían después los demás parientes: se esperaba que todo aquel que cortaba un mechón hiciera un regalo. Polo menciona plata, tela, lana, algodón y "otras cosas". La lista de Arriaga comprende lana, maíz, llamas. Garcilaso dice que unos traían tejidos y otros armas.[72]

Al cumplir catorce o quince años los niños, y al llegar las niñas a la pubertad, tenía lugar una ceremonia de iniciación. Los primeros vestían entonces la *huara,* un taparrabo, y su ceremonia se llamaba el *huarachicuy.* Desgraciadamente la mayor parte de la información sobre estos ritos de iniciación se limita a los efectuados en la corte. Allí la ceremonia duraba casi todo el mes de noviembre, pero los preparativos comenzaban mucho antes: el candidato ayunaba mientras las mujeres de su familia y muchos otros parientes comenzaban a hilar y a tejer en septiembre. La lana negra para los adornos de ciertas camisas ceremoniales se distribuía entre las mujeres de su parentela, que la devolvían en el momento en que debía vestirla el candidato durante la primera semana de la iniciación. En un día dado, "la madre y las hermanas[...] han de quedar hilando con tanta priesa que en aquel propio día se han de hilar y tejer cuatro vestidos[...]". En general, cada etapa de la ceremonia se marcaba con un cambio de ropa, frecuentemente varias veces al día. El color y los adornos de cada vestido estaban

[71] Polo [1561], 1940, p. 154; Cobo [1653], l. XII, cap. XIX; 1956, p. 98.

[72] Polo [1567], 1916, p. 200; Murúa [1590], l. III, cap. LVIII; 1946, p. 307; Arriaga [1621], cap. VI; 1968, p. 215.

relacionados con acontecimientos de la tradición oral de los *ayllu* reales y constituía la contribución de un pariente específico al candidato.[73]

Avanzado el mes, después de mucho cambiarse de ropa, el iniciado se encontraba en la plaza del Cuzco con representantes de su *ayllu*; el "tío principal" le ofrecía armas; los otros parientes tejidos. *Curaca* venidos de todos los rincones del reino les arreaban llamas. Según Betanzos, en este último día, mientras los iniciados vestían sus nuevas camisas, "y ansí vestidos sus parientes los apedrean con unas tunas y cada pariente[...] sean obligados a les ofrecer a los tales noveles ciertas joyas e piezas de ropa[...]". Medio año después, durante las celebraciones de la cosecha, terminaban los ayunos y los sacrificios de los iniciados que se vestían "de camisetas tejidas de oro y plata y de plumas tornasoles[...]".[74]

Aunque la mayoría de las fuentes repiten que nadie podía casarse sin sanción real, los tardíos Román, Murúa y Huaman Poma han indicado que los matrimonios se contraían entre los *ayllu* llevando el novio la dote que ofrecía a los padres de la novia. Las bodas de los campesinos eran precedidas por obsequios de comida, cuyes y ropa. Una de las calificaciones de una buena esposa era que supiera tejer una buena capa.[75]

En la región vecina al Cuzco, a veces el mismo Inca daba mayor solemnidad a una boda real. Ordenaba que sacaran de los depósitos suficiente cantidad de tejidos para dar a cada uno de los novios dos trajes. Murúa es la única fuente que nos proporciona una descripción detallada de una boda real. Dados los contactos femeninos especiales que tenía, es bastante probable que los detalles culturales que ofrece sean correctos aun cuando algunos de los acontecimientos que describe sean exagerados. Según él, el rey "llevaba consigo una pieza de ropa muy buena y muy rica[...] para la desposada y le decía que ansí como había de ser señora de aquella pieza de ropa lo sería de todo lo demás[...]".[76]

Sobre ritos funerarios y la muerte, nuestro texto central es el de Polo, quien señala que a los difuntos se acostumbraba "vestirles ropas nuevas y ponerles otras dobladas dentro de la mortaja y también chuspas y calçados y tocados[...]". El entierro llevaba hasta ocho días, y a todos los participantes, el muerto inclusive, se les daba de comer y

[73] Molina del Cuzco [1575], 1943, p. 46; Betanzos [1551], cap. XIV; 1968, pp. 40-43; Cieza [1553], l. II, cap. VII, p. 20; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXX; 1956, p. 219.

[74] Molina del Cuzco [1575], 1943, p. 59; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXV; 1956, p. 211; Betanzos [1551], caps. XIV y XV; 1968, pp. 43 y 46.

[75] Murúa [1590], l. II, cap. X; 1946, p. 128; Huaman Poma [1613], 1936, p. 87.

[76] Murúa [1590], l. III, cap. XXX; 1946, pp. 235-37.

beber. Según Murúa, para el velatorio vestían ropas especiales. Llevaban la ropa del difunto en procesión a los lugares donde había vivido. La viuda y otros parientes iban a bañarse y "lavan toda la ropa que era del difunto" en un lugar "del río que tienen señalado".

A intervalos periódicos y anualmente en noviembre, se celebraban "aniversarios acudiendo o de mes a mes o de año a año con comida chicha plata ropa para sacrificarla[...]".[77]

El entierro del *curaca* seguía el patrón general, pero reflejaba la superior posición social del difunto. Las ofrendas eran más ricas y hasta podía haber sacrificios humanos, pero la oferta principal y universal seguía siendo la ropa.

Los entierros reales han recibido mayor atención a causa de los sacrificios humanos. Dos de los testigos presenciales de la invasión dicen que las momias de los reyes se conservaban cerca del Cuzco, envueltos en ricas telas. Tenemos también dos descripciones del entierro del rey Pachacuti, ambas reflejos tardíos de la tradición oral dinástica. Se mataron sirvientes, y a todos los asistentes al velatorio se les dio comida, lana y ropa, según Salcamayhua. La momia era "muy bien vestida con cuatro cinco mantas ricas", según los informantes de Cobo. La madre de Huayna Capac, nuera del anterior, fue enterrada con mucha pompa. A su tumba la acompañaron criados, "tesoros" y, por supuesto, finas ropas. El propio Huayna Capac murió cuando los europeos ya merodeaban por la costa de lo que hoy es el Ecuador; los cronistas tempranos informan que la memoria de su personalidad y su muerte estaban todavía muy frescas, en parte por la guerra de sucesión.

Su momia fue al Cuzco y se "halló allí, envuelta en muchas mantas de las muy finas y mucho algodón[...]". Su hijo Huascar fue bajado a su tumba prematura por su viuda, envuelto en diez ricas mantas.[78]

[77] Polo [1567], 1916, pp. 194-95. Este texto de Polo sobre la muerte ha sido copiado por lo menos tres veces: Acosta [1590], l. v, cap. VIII; 1962, p. 229; Murúa [1590], l. III, cap. LXII; 1946, p. 319, y Cobo [1653], l. XIV, cap. XIX; 1956, pp. 274-75. Véase también Huaman Poma [1613], 1936, pp. 25, 70, 186, 290, 296.

[78] P. Sancho [1535], 1917, p. 200; Estete [1535], 1918, f. 11; Cieza [1553], l. II, caps. LX y LXI; 1967, pp. 205 y 232; Murúa [1590], l. I, cap. XXVIII; 1946, p. 101; Cobo [1653], l. XII, caps. XIII y XVII; 1956, pp. 82-83 y 94.

RESUMEN PRELIMINAR

Los primeros cuatro capítulos de este libro dan cuenta de ciertos aspectos de la producción en la economía incaica: describen con algún detalle las diversas agriculturas, la importancia del pastoreo y de la producción textil. Sin embargo, en aquellos casos en que los estudiosos modernos han investigado bien la tecnología, como sucede con los tejidos estudiados por los arqueólogos, no he hecho más que referir al lector a los títulos respectivos. No se trató en modo alguno de hacer un estudio tecnológico exhaustivo: la minería y la metalurgia, la arquitectura, la pesca y la cerámica no han sido examinadas.

El interés, aun en estos primeros cuatro capítulos, ha sido de carácter cultural y económico: ¿cómo se nutrió y autoabasteció esta civilización? ¿Cuáles eran las formas institucionalizadas de producción de bienes? ¿De qué modo manejaron los incas las diversas prerrogativas superpuestas en la producción agrícola, que nosotros llamamos tenencia de la tierra? ¿Cómo se combinaba la producción de alimentos y de fibras con la organización de la aldea y con la autoconciencia étnica, con el sistema de parentesco o las creencias religiosas, con las pautas de autoridad y eventualmente con el estado?

Ya se vislumbran ciertas conclusiones:

1. La continuidad y el vigor de las instituciones y los valores andinos preincaicos: el arraigo a la agricultura serrana pero con fuerte interés por el maíz de los valles; el derecho de acceso a los bienes estratégicos de la cultura a través de lazos de parentesco y las pautas de reciprocidad.

2. En términos de la organización económica, específicamente, hemos visto la continuidad y supervivencia efectiva en el estado inca de la agricultura, el pastoreo y la manufactura textil autosuficiente de la comunidad étnica campesina.

3. Y, sin embargo, esta comunidad es claramente parte de un contexto más amplio de poder económico, social y político. Igual que la etnia, el estado tenía interés por el cultivo del maíz y también los medios organizativos para aumentar su productividad; había adquirido derechos sobre tierras y animales, y además podía disponer del trabajo estacional de la mayoría de los hogares campesinos.

En la segunda mitad de esta obra me propongo concentrarme en las relaciones entre la comunidad étnica y el estado:

¿Cuáles eran las exigencias del Cuzco a las etnias incorporadas, y qué les ofrecía en cambio el rey?

¿Cuáles fueron las nuevas obligaciones y lealtades que surgieron después de la conquista cuzqueña?

El estado tenía raíces profundas en instituciones andinas de reciprocidad y generosidad señorial, pero con su crecimiento y el intento de consolidación, se necesitaron nuevas formas de manejar las nuevas relaciones económicas y de poder.

¿Qué clase de estructura era el estado inca a la muerte del rey Topa? ¿Y cómo iba cambiando el Tahuantinsuyu, y particularmente su organización económica, en el primer cuarto del siglo XVI?

SEGUNDA PARTE

5. LA PRESTACIÓN ROTATIVA CAMPESINA Y LAS RENTAS DEL ESTADO

La historia inca, rescatada por los cronistas y surgida de la tradición oral y de los *quipu* de los *amauta*, atribuye a Pachacuti la invención de la mayor parte de los recursos administrativos que permitieron el funcionamiento de un estado en los Andes. Es difícil aceptar como una figura histórica al héroe cultural de los administradores; algunos de los *quipu-camayoc* tenían sus dudas:

> Este Viracocha fue gran republicano y ordenó muchas cosas que se han atribuido a otros subcesores y descendientes desto no siendo ansí[...][1]

Pero a la luz de la sugestiva reconstrucción de la historia inca por John H. Rowe, que reduce a un solo siglo la expansión del reino,[2] no resulta imposible que en este caso la tradición dinástica se aproxime a la verdad. Si Pachacuti fue realmente el primer conquistador y organizador del dominio, y gobernó unos 33 años, es probable que al verse enfrentado con la brusca y enorme expansión de su territorio y del número de sus súbditos se haya visto obligado a elaborar instituciones y una ideología aptas para resolver los nuevos problemas. La mayoría de las "innovaciones" consistieron en la reorganización y proyección sobre un escenario más vasto de antiguas y probadas técnicas andinas; otras fueron necesariamente nuevas, dado que algunos de los problemas que ahora debía enfrentar el estado no tenían precedentes.

Los testimonios presenciales de la invasión no mencionan las aptitudes de estadista de Pachacuti. La primera referencia es 17 años posterior; la encontramos en Cieza, a quien se le dijo que Pachacuti se aseguró de que el pueblo "tributara con grande orden", reuniendo a los miembros de linajes reales y a los *curaca* y decidiendo en consejo imponer un sistema de aportaciones regulares de los grupos étnicos. Ya que se esperaba resistencia contra el nuevo régimen, algunos miembros de la realeza acompañaron a los señores étnicos locales en su viaje de regreso para ayudarlos a imponer la decisión, reafirmando la autoridad del Cuzco frente a aquellos que pudieran objetar la nueva medida.[3] Aproximadamente en la misma época Betanzos oyó entre sus

[1] Vaca de Castro [1542], 1920, p. 19.
[2] Véase Rowe, 1945. Me inclino a compartir la cronología de Rowe.
[3] Cieza [1553], l. II, caps. XVIII y XLVIII; 1967, pp. 57 y 161.

parientes cuzqueños una versión similar a la de Cieza; Cabello Valboa menciona a Pachacuti como el creador del censo y de la manera de recaudar los ingresos del estado. A Sarmiento le contaron en la década de 1570 que Pachacuti fue el primero que estipuló las cantidades y clases de los artículos; su hijo, el rey Topa, perfeccionó eventualmente los detalles de la recaudación. A este último también lo mencionan Castro y Ortega diciendo que impuso tributación en Chincha, en la costa; es posible que Topa haya conquistado esta región en nombre de su padre.[4]

En este material legendario hay alguna indicación de que los reyes anteriores también hubiesen obtenido de sus súbditos cuzqueños prestaciones de trabajo, aunque tal vez de una manera menos sistemática. Por ejemplo, Betanzos, quien con frecuencia le atribuye a Pachacuti la creación del sistema, afirma que su padre y predecesor, Viracocha, quiso "en el peñol donde estaba edificar un pueblo" para su retiro. Invitó a los señores circumcuzqueños a reunirse con él, les ofreció *chicha* y coca y les solicitó "para que lo favoreciesen con algún tanto de sus rentas". Los señores ofrecieron enviarle artesanos y obreros si se les proporcionaba "la traza del tal pueblo y hiciese hacer de barro la figura de tales edificios" y la fecha de iniciación de los trabajos. Agradecido, Viracocha, "allí mesmo por sus manos", les dio hondas, coca y piezas de ropa fina.[5] A Cieza se le dijo, igualmente, que Sinchi Roca, un rey más temprano todavía, recibió la ayuda de "sus aliados y vecinos" para desecar algunos pantanos cerca del Cuzco. Cabello Valboa explica el éxito de este rey en sus solicitudes de ayuda diciendo que siempre que "estas naciones" llegaban hasta él se encontraban con una mesa puesta y los vasos llenos.[6] Algunos de los autores posteriores, del siglo XVII, van más lejos aún, y como A. Oliva le atribuyen a Sinchi Roca la creación del sistema censal y las prestaciones rotativas, que Salcamayhua, un autor indígena, acredita a reyes ulteriores.[7] Se describe a uno de ellos como "franco y liberal" al punto que su generosidad lo condujo a la pobreza. "Obligado" a imponer "tributos", tuvo que enfrentar la rebelión de sus súbditos. Si Pachacuti fue quien realmente estableció el posterior sistema de prestaciones rotativas y de depósitos

[4] Betanzos [1551], cap. XII; 1968, p. 35; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XV; 1951, p. 311; Sarmiento [1572], 1943, pp. 103, 117; Castro y Ortega Morejón [1558], 1974, pp. 94 y 102. Véase también Rowe, 1945, pp. 271, 277.

[5] Betanzos [1551], caps. X y XIII; 1968, pp. 30, 32 y 39.

[6] Cieza [1553], l. II, cap. XXXI; 1967, p. 109; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XI; 1951, p. 274.

[7] Oliva [1631], 1895, p. 38; Salcamayhua [¿1613?], 1968, pp. 291 y 295. En general, los cronistas de Indias tardíos tendieron a dar una fecha mucho más temprana para la expansión del reino que los autores que recopilaron sus datos poco después de la invasión. Para un tratamiento detallado, véase Rowe, 1945, pp. 272-82.

estatales que abarcaba todo el reino, las pautas de reciprocidad y de prestaciones en trabajo como respuesta a la "generosidad" del señor provienen seguramente de siglos atrás.

Es imposible reconstruir en 1955 los detalles de lo que pueda haber sido esta pauta aborigen. No obstante, puede ser útil considerar la comunidad étnica aldeana en el Tahuantinsuyu: dada la rápida expansión del estado, la etnia todavía no se hallaba demasiado alejada de las condiciones preincaicas. Cuando el Cuzco elaboró su propio sistema de rentas en energías, las obligaciones comunales conocidas y comprendidas por todos sirvieron como punto de partida para la inevitable ampliación. Los miembros de los *ayllu* siempre se habían debido mutuos servicios por el mero hecho de su pertenencia a la unidad de parentesco, que les confería el derecho de acceso a los recursos de la etnia así como un reclamo a las prestaciones en trabajo de los demás miembros.

Blas Valera llama a esto la "ley de hermandad": que todos los habitantes de la aldea "se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger sus cosechas[...] sin llevar paga ninguna". Los recién casados tenían derecho a que se les construyera una casa, con tanto "que señalase el día que se hubiese de hacer". Si la tarea era de mayor envergadura e involucraba a varios linajes, éstos se turnaban hasta terminar el trabajo. A esos intercambios de energía con su parentela y con los demás miembros de la etnia Blas Valera los denomina *mitachanacuy*, "mudarse a veces por su rueda o por linajes[...]",[8] término que sobrevivió en la región andina en la forma abreviada de *mita* y se refirió después a los servicios obligatorios en beneficio de los mineros, los propietarios de la tierra, la iglesia o el estado.

Es imposible determinar actualmente con alguna precisión cuán numerosos eran estos grupos de trabajo, cómo estaban organizados y qué equivalencias y proporciones habían establecido los habitantes de los Andes. No puede dudarse de que se había elaborado una fórmula minuciosa para la reciprocidad, especialmente en lo que toca a las tareas agrícolas. Polo dice que

> avnque muchas parçialidades vayan a hazer vna cosa de comunidad nunca la enpieçan sin ver y medir lo que cabe a cada vna y entre los mismos de cada parcialidad también hazen su diuisión que llaman suyos[...][9]

Las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos, y las más extendidas de éstas, por incluir a muchos hijos adultos sol-

[8] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 162 y l. vi, cap. xxxv; 1960, p. 242; Garcilaso [1609], l. iv, cap. viii; 1960, p. 128.

[9] Polo de Ondegardo [1561], cap. xii; 1940, p. 181.

teros u otros parientes en la misma situación, cumplían más rápido con sus obligaciones: "llamábase rico el que tenía hijos y familia que lo ayudaban[...] para acabar más aína[...] y el que no la tenía aunque fuese rico de otras era pobre[...]".[10] Los distintos grupos de edad tenían sus propios deberes dentro de la red de las obligaciones. Con frecuencia resulta difícil distinguir los deberes recíprocos de los deberes hacia el estado, a raíz de la continua confusión entre ambas categorías en nuestras fuentes.[11]

Además de los intercambios corrientes en la agricultura y la construcción de casas, las fuentes indican que la comunidad étnica se hacía responsable de los ancianos, las viudas y los huérfanos, los enfermos y los inválidos. Su condición no les impedía recibir el correspondiente lote de tierra, pero, puesto que no podían cultivarlo, "la comunidad" lo hacía por ellos. Se nos dice que un funcionario local, un *llacta camayoc,* supervisaba la labor en esas tierras, y Blas Valera llega a sostener que visitaba los hogares para verificar la diligencia de los adultos y la obediencia de los niños. A los ancianos y lisiados, "si eran suficientes y aptos", se les asignaban tareas de supervisión. Huaman Poma afirma que a tales personas se les ponía a cargo de la distribución de las aguas de regadío.[12]

Un deber especializado que asumían los adultos jóvenes en relación con el bienestar de la comunidad era el de vigilar las cosechas. Durante todo este período los jóvenes vivían en los campos, ayunaban y se abstenían del comercio sexual; se cubrían hombros y cabeza con una piel de zorro mientras se consagraban a mantener alejados a merodeadores cuadrúpedos, pájaros y hasta humanos.[13]

Una tarea de cultivo y vigilancia más pesada se asignaba a familias enteras, que debían atender los sembrados de coca de la etnia. En la época de los incas este arbusto se cultivaba primordialmente con fines ceremoniales. Muchos asentamientos de la sierra tenían sus propios huertos en los valles cálidos, atendidos por cultivadores que residían allí, pues la distancia a que se hallaban no permitía un traslado diario. Arriaga nos dice que cerca de Cajamarquilla, a orillas del Huamanmayu, había dieciséis huertos de coca, todos los cuales pertenecían a aldeas serranas.[14]

[10] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xv; 1960, p. 169; Falcón [1567], 1918, p. 152.

[11] Véase por ejemplo Huaman Poma [1613], 1936, pp. 197, 207, 209, 216 y 896; Santillán [1563-64], par. xi; 1968, p. 107.

[12] Polo [1561], 1940, pp. 60 y 131; Garcilaso [1609], l. v, cap. ii; 1960, p. 150; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 163; Huaman Poma [1613], 1936, p. 799.

[13] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 859, 1138, 1141 y 1159.

[14] Cobo [1653], l. xii, cap. xxiii; 1956, p. 111; Arriaga [1621], cap. iv;

Otros terrenos cultivados con fines religiosos por la comunidad en su conjunto eran los maizales de los que se obtenía la chicha para las libaciones a los dioses. No hay que confundirlos con los dominios del culto estatal;[15] nos referimos aquí a obligaciones comunales hacia santuarios y dioses locales. Nuestros mejores cronistas los han confundido, y si hoy podemos distinguirlos de algún modo se lo debemos a los informes, centrados en nivel parroquial, de los extirpadores de idolatrías de comienzos del siglo XVII. Escribiendo unos setenta años después de la invasión, cuando el sistema inca de tenencia de la tierra y particularmente el culto al Sol ya habían sido completamente destruidos, nos dicen que los dioses locales todavía se beneficiaban con las chacras que les eran subrepticiamente reservadas. A esas tierras siempre se las trabajaba primero, y nadie podía sembrar las propias antes de cumplir con sus deberes respecto del santuario de la comunidad. En Huarochirí, la *huaranca* de Quinti, en 1600, todavía cultivaba un campo especial, para ofrecerle chicha a la deidad local.[16]

Como podemos ver por esta lista, evidentemente incompleta, de intercambios de trabajo y servicios recíprocos *dentro* de la comunidad, la idea dominante del sistema es la del turno en el trabajo. En ninguna parte se mencionan tributos en especie o en algún medio de cambio. La unidad doméstica es la que contribuye con su energía de trabajo, y lo que intercambia o dona es una unidad de tiempo, jornadas de trabajo. Murúa, en una referencia pasajera, dice que si alguien "tomaba" algo tenía que devolverlo antes de pasar un año, y si no podía hacerlo, debía "servicios". Aparte de esta reciprocidad, cada unidad doméstica era considerada autosuficiente, y ella podía contar con un grado de acceso a los bienes de capital de la sociedad que hacía de esta autosuficiencia una realidad por lo menos parcial.

Cuando pasamos de la organización interna de la vida rural al estudio de los señores y de las exigencias que ellos presentaban a la comunidad étnica, entramos en un tema sobre el cual la información es mucho más abundante. Los autores del siglo XVI se interesaron por los *curaca*, un sector de la sociedad aborigen con el cual se podían identificar más fácilmente; sus privilegios y su autoridad eran objeto de especulación y a veces de crítica. Polo tiene páginas elocuentes en defensa de los señores contra los que podemos suponer eran los lugares comunes de la época;[17] el virrey Toledo y su historiador áulico Sar-

1968, p. 210; véase también Cieza [1553], l. II, cap. XVII; 1967, p. 55; *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. 1, pp. 169, 173 y 177.

[15] Véase *supra*, cap. 2.

[16] Arriaga [1621], cap. IV; 1968, p. 209; Ávila [¿1598?], cap. XIX; 1975, p. 88.

[17] Polo [1571], 1916, p. 145.

miento llenaron interminables páginas de "entrevistas" tratando de demostrar que los *curaca* no eran señores naturales sino usurpadores instalados por los incas. En el proceso de comparar estas declaraciones, muchos aspectos de la vida campesina que quedaron confusos en las páginas anteriores se aclaran bastante.

Algunos de los mejores datos no provienen de los cronistas más conocidos sino de los cuestionarios reunidos en las *Relaciones geográficas de Indias*. Nos enteramos así, por una indagación efectuada en 1557 en Huamanga, de que los señores locales no recibían ni tributo, ni salario. Los campesinos

> le hacían [al curaca] cierta cantidad de sementeras para su sustento y la casa cuando había necesidad y dábanle por su rodeo que ellos llaman mita ciertos indios e indias de servicio para que trujesen leña y agua[...][18]

Esta temprana definición de los derechos del *curaca* y de las obligaciones de la etnia es casi completa. En Xauxa, a los *curaca* "no le daban tributo ninguno más de respetalles y hacelles sus sementeras[...]"; ellos se quedaban además con la mayor parte del botín obtenido en la guerra. Garcilaso asevera que sus tierras eran trabajadas después de las del Sol y de las propias tierras de la etnia, pero antes que las del Cuzco. Según el Inca cordobés, en tiempo de Huayna Capac un *curaca* de los chachapoya hizo trabajar su tierra antes que la de una viuda. El culpable y sus familiares habrían sido ahorcados.[19]

Santillán, Falcón y Polo fueron abogados y administradores que trataron cotidianamente con los *curaca*, en los tribunales y la audiencia y fuera de ellos. Todos confirman, independientemente unos de otros y de las fuentes ya mencionadas, lo que leímos acerca de Huamanga: el *curaca* tenía derecho a "servicios"; su casa, como las de los demás, era construida por la comunidad.[20] Aparentemente recibía algunas tierras del *ayllu*, como cualquier otro padre de familia, por lo menos en teoría. Es posible que tales tierras hayan quedado definitivamente en manos de su linaje cuando Pachacuti y luego Topa llevaron a cabo su campaña de amojonamiento.[21] La comunidad las trabajaba por ellos; los señores de inferior jerarquía trabajaban las chacras, los demás lo hacían sólo a título ceremonial. Parecen haber tenido derecho, además, a cierto número de servidores domésticos también proporcio-

[18] *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. 1, p. 178.

[19] *Relaciones geográficas de Indias* [1582], 1965, t. 1, p. 169. Véanse también Román y Zamora [1557], l. II, cap. X y l. III, cap. IV; 1897, pp. 329 y 114; Garcilaso [1609], l. V, cap. II; 1960, pp. 150-51.

[20] Paralelo de los "servicios" que se les prestaba a los reyes incas anteriores a Pachacuti.

[21] Véase arriba, cap. 2.

nados por la etnia. Se dice que ese personal se reclutaba entre viejos y viejas, que no iban ya a la guerra. No es posible determinar si se trataba de tareas permanentes asignadas a algunos ancianos o bien si también en este caso se aplicaba el principio de rotación, *ayllu* por *ayllu*. Se estima su número en alrededor del uno por ciento de las unidades censales computadas decimalmente.[22]

El lector familiarizado con la importancia de los tejidos en las relaciones sociales de la sociedad andina tal vez haya observado la ausencia de lo textil en esta exposición. Parece haber algunas contradicciones. Baltasar de Soria, Castro y Ortega y Santillán, mencionan a los tejidos entre los "servicios" a los que tenían derecho los *curaca*. De ser esto literalmente cierto, estaría en contradicción con el principio ya indicado de que "no hay tributo en bienes", a menos, por supuesto, que los *curaca*, como el rey después de la conquista, hayan provisto de lana a las tejedoras... Polo es categórico: los campesinos tienen que labrar la tierra, pero nada más. El licenciado había investigado el asunto y comprobado que si bien los *curaca* tenían una buena cantidad de ropa, no era tejida por la comunidad, sino por las numerosas esposas de aquéllos. Falcón ofrece una confirmación parcial: en su época, treinta años después de la invasión, los *curaca* pretendían que anteriormente recibían tejidos, mientras que sus súbditos lo negaban, afirmando que sólo proporcionaban gente para tejerlos. Ambos dicen la verdad, asevera Falcón, porque con la llegada de los europeos quedó abolida la poliginia y los *curaca* perdieron sus tejedoras...[23]

Una última nota sobre los *curaca*. Así como las obligaciones de la etnia respecto de sus señores tradicionales contienen elementos que llevan al eventual establecimiento de una renta estatal, las liberalidades que el pueblo espera de sus jefes anuncian la "generosidad" redistributiva del rey. Blas Valera dice que tres veces por mes el *curaca* daba de comer y beber a todo el mundo, especialmente "para que los ganaderos y otros trabajadores del campo se alentasen y regocijasen". Vaca de Castro cita a sus informantes: "que los curacas e principales con toda su familia e súbditos comiesen en la plaza para que los caminantes y pobres e impedidos al trabajo le alcanzasen de los mantenimientos[...]". Esto lo confirma Polo, quien sostiene que habría que permitir que los *curaca* hagan trabajar sus campos por otros dado que "quando van e vienen acuden a comer y veuer con sus princi-

[22] Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 106; Polo [1561], 1940, pp. 141 y 146; también [1571], 1916, pp. 171 y 176; Falcón [1567], 1918, pp. 144-45, 152; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 197, 218, 456; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVII; 1956, p. 120.

[23] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 100; Santillán [1563-64], par. XLVIII; 1968, p. 116; Polo [1561], 1940, p. 141; Falcón [1567], 1918, p. 154; Baltasar de Soria [1586] en *Relaciones geográficas*, 1965, t. 1, p. 207.

pales[...] y entre ellos es orden general[...]". Huaman Poma se refiere reiteradamente a esta costumbre, como un ejemplo de lo humanitario que era el gobierno preeuropeo. Los informantes de Vaca, Valera y Huaman Poma tienden a atribuir a los incas la imposición de esa generosidad señorial; a Santillán se le dijo que el rey había ideado todo el sistema de obligaciones comunitarias respecto del *curaca*, pero aquí podemos percibir en acción el mito de la omnisciente benevolencia de los incas.[24]

Un rasgo de este mito es la pretensión de los juristas incas de que cuando se incorporaba al reino un nuevo territorio, todos sus bienes reproducibles, tierras, rebaños, bosques y aguas, se convertían en propiedad del estado inca, que luego devolvía una parte de ellos a los habitantes y construía mojones masivos y permanentes.[25] Ya hemos visto en el capítulo 2 que esa doctrina permitía la enajenación de una parte de las tierras y rebaños étnicos, pero que en la práctica muchas de las manadas del Collao permanecieron en manos locales, y lo mismo sucedió con las tierras de las etnias en todo el reino. La importancia de la doctrina reside en el hecho de que le permite al estado popularizar la noción de que las tierras que quedaban en poder de la etnia local tenían el carácter de una donación benévola.

Es difícil establecer hoy en qué medida fue eficaz esta campaña para convencer al campesino de que lo que siempre había sido suyo era ahora una concesión del Cuzco. Aparentemente, los costeños de Chincha nunca se convencieron: les indicaron a Castro y a Ortega Morejón qué sectores de sus tierras habían sido enajenadas para uso estatal. Pero es posible que en algunos lugares, especialmente en la sierra y en la vecindad del Cuzco, la campaña haya tenido más éxito. En todo caso, nuestros cronistas se hacen eco de ella con frecuencia. Por ejemplo, los visitadores que llenaron el cuestionario de Chincha dijeron que a pesar de que los campesinos pudieron identificar tierras comunales preincaicas que fueron enajenadas, ellos creían que le debían servicios al Cuzco porque el rey Topa les había "otorgado" sus sembradíos restantes...

En sus diversos informes Polo insiste en que los reyes del Cuzco

> desapropiaban a los indios de todo quanto tenían en común y en particular y metello debaxo de su dominio... aprovechándoze [la comunidad] de lo neçeszario para conservaçión de la vida humana[...] Que todo quanto los

[24] Vaca de Castro [1542], 1920, p. 18; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 162; Polo [1571], 1916, pp. 145 y 171; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 58, 66, 192, 899; Santillán [1563-64], par. x, 1968, p. 106; Cabello Valboa [1586], l. iii, cap. xix; 1951, p. 348.

[25] Huaman Poma [1613], 1936, p. 852.

indios davan al señor soberano fueron seruiçios personales, porque todo lo demás que avía[...] los indios lo tenían por suyo[...]

y también "ellos no poseían cosa propia porque el ganado y tierras y todo lo demás lo puso el inga en su cabeça[...]". Unos pocos años después, Polo afirmaba que

porque no poseían cosa ni un palmo de tierra que fuese suya sino que cada año les repartían tierras para sembrar

que como sabemos eran atribuidas por el *ayllu*. El mismo Polo aclara el asunto en un tercer memorial dirigido al virrey Toledo:

todo esto bien myrado no fue quitar a los yndios sus haciendas sino proyvirles el vso dellas[...] los tributos dauan de aquello mysmo quel ynga y el sol señalaua para sí y no de lo propio que dexaron para la comunydad[...] y el ynga les avía hecho merçed[...][26]

Parte de la tierra de los grupos étnicos fue enajenada; pero en su mayoría le fue dejada ("otorgada") a la aldea para permitirle continuar su existencia autosuficiente; en tierras nuevas se construyeron andenes y se sacaron nuevas acequias para cultivar maíz; teóricamente todo ello pertenecía al estado. Fue Blas Valera quien vio más claro: la asistencia mutua, la reciprocidad en las tareas étnicas y comunales, era una costumbre muy antigua; "aprobó muchas leyes derechos y estatutos fueros y costumbres[...] conforme a la antigua costumbre de cada provincia o reino[...]". Esta "antigua costumbre" era lo que estaba en la base del sistema de rentas públicas; lo demás fue una formulación ideológica que probablemente convenció a muy pocos, aparte de algunos cronistas y comentaristas europeos.

La mayoría de nuestras fuentes están de acuerdo en que el denominado "tributo" no constaba de bienes ni de dinero sino de trabajo que la comunidad campesina le proporcionaba al estado, del mismo modo que cumplía con las tareas comunales y las obligaciones respecto de sus propios *curaca*. "Sólo les compelía a labralle las tierras que estaban señaladas para él [Inca] y guardarle sus ganados[...] labrar ropa y hacer edificios o labrar minas[...]", dice Falcón. "No ponían más del trabajo personal", sostiene Garcilaso, "el principal tributo era labrar y beneficiar las tierras del Sol y del inca".[27]

Polo asevera que

[26] Polo [1561], 1940, pp. 133 y 165; [1567], 1916, p. 127; [1571], 1916, p. 88.

[27] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, p. 242; Falcón [1567], 1918, pp. 144 y 154; Garcilaso [1609], l. V, cap. V, p. 154.

todo quanto los indios davan al señor soberano fueron seruiçios personales[...] [al punto que hoy] sienten más tomalles vn çelemín de papas de lo que cada vno vbo de su trabajo que acudir quinze días con la comunidad a qualquiera hazienda[...]

En un informe ulterior agregó: "nynguno contribuya de la cosa propia ni de lo que cogía sino sólo del trauajo de su persona" y también "los tributos dauan de aquello mismo quel ynga y el sol señalaua para sí y no de lo propio que dexaron para la comunydad ny de lo que cada uno criaua".[28]

Como lo indica Garcilaso en la cita mencionada, el trabajo de las tierras estatales y del culto constituía la mayor parte del llamado tributo. En segundo lugar venía el tejido de telas usando lana del estado, y el servicio militar. Además, es probable que la misma población cumpliera con prestaciones rotativas en obras públicas, fortalezas, minas, caminos y depósitos. Blas Valera sostiene que, con excepción de la agricultura y la guerra, todas las demás tareas eran cumplidas por especialistas; "a ninguno podían compeler a que trabajase ni se ocupase en otro oficio si no en el suyo". Tal vez sea esto cierto en el sentido de que los artesanos dedicados exclusivamente a su menester habían perdido su condición de "contribuyente", convirtiéndose en paniaguados del rey; como tales no se los podía convocar para prestaciones personales o rotativas de rutina. Por lo demás, creo que Valera exagera: es indudable que las gigantescas obras públicas emprendidas por el Tahuantinsuyu requirieron masas, que debieron trabajar tirando y empujando y que no podían ser especialistas. Santillán parece ofrecer algún apoyo a esta opinión, al tiempo que aclara lo dicho por el jesuita mestizo:

no los mandaba tributar de cosa que no la hobiese en su tierra[...] Ni tampoco demandaban a ninguno tributo de cosa más de aquello quél[...] hacía en su oficio y ansí ninguno tributaba de más que de una cosa[...] los labradores beneficiaban las heredades[...] el pescador pescado el cumbico hacía ropa[...][29]

En este texto se trata de pescadores y tejedores que eran efectivamente profesionales de dedicación exclusiva. Sigue en pie la cuestión cuando se trata de las levas en masa necesarias para las obras públicas y la atención de los depósitos. Tal vez convenga hablar luego por separado de cada una de esas prestaciones rotativas.

Pero antes de entrar en esos detalles, será útil examinar algunas po-

[28] Polo [1561], 1940, pp. 165 y 169; [1571], 1916, pp. 67 y 88.

[29] Garcilaso [1609], l. v, cap. vi; 1960, p. 156; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xv; 1960, p. 169; Santillán [1563-64], par. xl; 1968, p. 115.

sibles excepciones al principio según el cual el ciudadano conservaba la totalidad de lo producido por él en tierras comunales y sólo le debía al estado trabajo en forma de prestaciones rotativas. Estas excepciones son pocas, y en su mayor parte marginales. La más interesante la hallamos en la narración oral dinástica compilada por Betanzos acerca de los preparativos de expansión del Tahuantinsuyu, más allá de la zona del Cuzco. A tal fin Pachacuti reconstruyó la ciudad, amplió los depósitos y en general elaboró el sistema que ya conocemos. No tiene importancia que la secuencia histórica haya sido o no la indicada por los informantes de Betanzos; lo probable es que la conquista haya sido lo primero, y luego viniera la reorganización. El hecho significativo es la trasmisión a través de las generaciones de miembros de los *ayllu* reales de la tradición respecto de que Pachacuti comprendió que no podría realizar sus proyectos sin ayuda. Convocó entonces a los *curaca*, les dijo que se necesitaban depósitos de alimentos en la capital y que convendría que enviaran de lo cosechado en sus tierras. Como vimos, los *curaca* insistieron en que

> fuesen algunos orejones en compañía de los yndios que ansí ellos enviasen para que en sus tierras les constase a los que allá eran que era su voluntad[...] porque aquél era el primero [tributo] que ellos hacían[...][30]

A primera vista este informe parece claro: se pidió a los campesinos que llenaran los almacenes de la capital con lo que suponemos fueron *sus propias* cosechas. Pero si consideramos lo que trasmite Betanzos a la luz de todo lo que se sabe del mundo andino, veremos que su informe es el único en este sentido; en la época preincaica la etnia debía tiempo y esfuerzos pero no el contenido de sus despensas domésticas. Y es natural que las nuevas requisiciones causaran aprensión entre los *curaca*, ya que eran las primeras de esta índole. Tampoco es seguro que la aprensión se debiera al tributo en especie: el texto de Betanzos puede referirse también a las nuevas prestaciones en trabajo, al censo o a la enajenación de tierras, todos los cuales, según la tradición oral dinástica, fueron introducidos por Pachacuti. Anotemos además que en el mismo texto de Betanzos, cuando se habla de un reinado posterior, se afirma que el estado cuidaba de exigir de los campesinos sólo prestaciones rotativas en trabajo, sin menoscabar su autosuficiencia. Por todas estas razones, aunque es posible que en una primera época del reino se hayan impuesto contribuciones en especie, esto iba contra el espíritu de las obligaciones campesinas en los Andes, y no puede haber durado mucho.

Las otras "excepciones" son aún menos sustanciales. A un grupo

[30] Betanzos [1551], cap. XII; 1968, p. 35.

colla que se había sublevado se le ordena, como castigo, que le entregue alimentos y mujeres a la guarnición inca establecida en su región.[31] Asimismo, "en la provincia que había plateros le daban chipanas en poca cantidad porque una guaranga dicen que daba una chipana[...]", pero es posible que esto no sea otra cosa que un presente del *curaca* al rey, y no una contribución en especie de la etnia. Algunos grupos marginales, que nunca fueron realmente sometidos ni absorbidos, aparentemente "pagaban" con obsequios simbólicos o con productos exóticos de su región. En los primeros años de la invasión se le dijo a Sancho, secretario de Pizarro, que los pobladores de la ceja de la selva eran "salvajes que no tienen casa ni maíz sino poco[...] es tierra tan inútil que pagaban todo el tributo[...] en plumas de papagayo[...]"; cuarenta años después, Sarmiento nos habla de un grupo selvático, por lo demás no identificado, al cual se le ordenó la entrega de astas de lanzas de madera de *chonta* para el Sol; otros daban polvo de oro. De los Uru, un pueblo lacustre al que se reputaba atrasado, no se esperaba que fueran a la guerra o tomaran parte en obras públicas: se limitaban a proporcionar pescado del lago Titicaca, esteras y "ayudauan a hacer rropa". Los pescadores de la costa también daban pescado: se nos dice que los *challua camayoc* no tenían chacras y vivían de la pesca; conservaban para sí mismos el producto después de haberle "dado su parte al inca[...]". La costa norte proporcionaba lagartos secos, manjar que sigue siendo buscado en la actualidad.[32]

Todo esto puede parecer un "tributo" tomado de la producción de los campesinos, pero hay que recordar que todos los recursos silvestres eran considerados propiedad del Cuzco; así, por ejemplo, las aguas del lago con sus peces y la totora utilizada para tejer esteras; según la concepción inca, se trataba de materias primas pertenecientes al Cuzco que los Uru elaboraban. Un caso aún más marginal aparece mencionado con frecuencia (por su carácter pintoresco) en obras sobre el Tahuantinsuyu. A las personas que no tenían "nada", como las tribus de las tierras *yunga* de lo que hoy son Colombia y el Ecuador, se les hacía aportar un nudo de bambú lleno de "piojos vivos", para "avisallos en el saber tributar y contribuir[...] hasta que habiéndoles mandado dar ganado procurar de lo criar y hacer ropas[...]". Garcilaso repite la historia pero atribuyendo la obligación a "los impedidos que llamamos pobres". Hay pocas cosas tan personales como los piojos;

[31] Cieza [1553], l. II, cap. LVI; 1967, p. 184; Santillán [1563-64], par. XLII; 1968, p. 115.

[32] Sancho [1535], 1917, p. 189; Cieza [1553], l. II, cap. LIII; 1967, p. 177; Sarmiento [1572], 1943, p. 112; Polo [1571], 1916, p. 165; Falcón [1567], 1918, p. 150; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XIV; 1960, p. 167.

es posible que haya sido necesario apelar a algo tan íntimo para "avisallos en el saber tributar[...]" y quizás sea ésta una verdadera excepción a la norma general... y un paso en dirección del verdadero tributo.[33]

Una indicación del cuidado con que fue observado el principio de las prestaciones rotativas como reciprocidades es la obligación que tenía la institución o el hogar que auspiciaba una obra de proporcionar comida y chicha a todos los participantes. Este rasgo, que por supuesto se halla en muchas partes del mundo, se daba a nivel local: la persona a quien se le construye una casa agasaja a los albañiles, y lo mismo hace el *curaca* con aquellos que le ayudan a cosechar sus tubérculos. Proyectado al nivel estatal, esto significa que el grupo que rinde una prestación no tiene que traer sus herramientas o alimentos, ni aportar las semillas; de todo ello se ocupará el estado, el culto o quienquiera sea el beneficiario del trabajo. Betanzos añade el detalle de que un día Pachacuti observó que un grupo que trabajaba en obras públicas usaba sus propias mantas para el trasporte de tierra y piedras; ordenó que en adelante se les proporcionaran gruesas mantas de fibra de cabuya.[34]

Es interesante comparar los comentarios de Polo respecto de esta práctica en dos ocasiones distintas: en 1571 dice que los hombres ocupados en cualquier clase de prestación rotativa "comyan y vevían a costa del ynga y del sol". En otro memorándum, cuya fecha no se conoce, escribe:

> llevábanle todo sus trabajos con un perpetuo servicio personal sin dejarles fruto dello más de para sustentarse como esclavos ansí a los labradores en lo que comían[...] ocupándolos el ynga en cosas para sí[...] sin darles más de un sustento miserable[...]

Los hechos descritos son los mismos; la evaluación cambia.[35]

[33] Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 56 y cap. LXVIII, p. 229; Garcilaso [1609], l. V, cap. VI; 1960, p. 156. Otras excepciones serían los "regalos" de los *curaca* visitantes, pero yo considero que éstos pertenecen a un contexto enteramente distinto.

[34] Falcón [1567], 1918, pp. 145 y 152; Polo [1571], 1916, p. 60; Garcilaso [1609], l. V, cap. IV; 1960, p. 154; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVII; 1956, p. 119.

[35] En Cobo hallamos una discrepancia similar: en el l. XII, cap. XXXVI; 1956, p. 140, dice que "andaban siempre ocupados y atentos a su servicio sin otra paga ni salario más que el sustento mientras entendían en lo que en pro y utilidad [del inca] les mandaba". Sólo 21 páginas antes el tono era distinto: mientras cumplían con sus prestaciones los campesinos eran alimentados por el rey, la iglesia o quienquiera se beneficiaba; "de la misma hacienda se les daban también las herramientas [...] de suerte que no ponían ellos de su casa más que el trabajo de sus manos".

Al iniciar una consideración detallada del funcionamiento del sistema de rentas públicas, una de las primeras incógnitas que hay que resolver es a quiénes se les podía exigir las prestaciones rotativas que constituían el alma del sistema.

La primera reacción de nuestros cronistas es decir que a "todos", pero cuando examinamos las diversas obligaciones y exenciones mencionadas, emergen ciertas normas específicas. La obligación no era individual. La cuota del trabajo se asignaba a la unidad doméstica, y por encima de ella estaba el *ayllu* o la aldea, cualquiera que se diera en la zona. El señor de la etnia, y por debajo en la jerarquía, el padre y el esposo, cuidaban de que los trabajos se hicieran. De modo que

> ninguno que no tuviese muger y chácara aunque tuviese hijo no pagava tributo[...][36]

dado que no tenía una unidad doméstica formalmente constituida para respaldarlo. "Desde aquel día [del matrimonio] entraban en la contribución de los pechos y tributos y ayudaban a la comunidad en los trabajos públicos."[37]

Antes de alcanzar el estado plenamente adulto el joven comenzaba ayudando a su familia a cumplir las tareas domésticas, y con el tiempo las comunales y estatales. Alrededor de los veinte años los jóvenes acompañaban al ejército, colaboraban en las tareas agrícolas, cuidaban de los rebaños y atendían a obligaciones que en otras latitudes consideraríamos adultas.[38] La diferencia no parece residir tanto en la clase de trabajo realizado como en el grado de la responsabilidad asumida frente al poder; hasta el momento de casarse eran los padres quienes asignaban su trabajo a los jóvenes, pues en tanto cabezas de familia eran los únicos responsables. Una vez que fundaban sus hogares, los jóvenes se volvían automáticamente responsables para los fines del censo y la prestación rotativa. Éste es otro ejemplo más del arte de gobernar inca: la prestación rotativa y el "impuesto", que exceden los límites de la comunidad étnica son exigencia del estado; el matrimonio es un *rite de passage* tradicional; para los fines del estado el rito íntimo se convierte en el símbolo comprensible de una nueva posición, no sólo en la comunidad sino dentro de la más amplia estructura del estado.

Por lo común nos describen al adulto físicamente apto, sujeto a la prestación rotativa, como un personaje entre los 25 y los 50 años

[36] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 102.

[37] Cobo [1653], l. XIV, cap. VII; 1956, p. 248.

[38] *Relaciones geográficas de Indias* [1557-86], 1965, t. I, p. 344; Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 106; Huaman Poma [1613], 1936, p. 203 y lámina, p. 202.

de edad,[39] quien "hacía todo el trabajo" en la agricultura estatal, la guerra y otras actividades. Algunas fuentes lo denominan un *puric,* caminante.[40] También es frecuente la designación de *hatun runa,* un "hombre mayor", una designación cuyo valor sugestivo, en términos de estructura, les resultará familiar a los estudiosos de sociedades africanas como la de los igbo. Mientras no estuviera enfermo o tullido, el "hombre mayor" encabezaba a su familia en el cumplimiento de las obligaciones con el estado. Nos dicen que se trataba de hacer del cumplimiento una ocasión festiva, que las familias iban a la tarea rotativa cantando y con sus mejores ropas.[41] Es evidente que se intentaba extender a tales prestaciones el tono afectivo de la reciprocidad aldeana; como hemos visto, el Cuzco proporcionaba alimentos y chicha para los campesinos mientras laboraban, y ellos tampoco eran responsables de la suerte que corriera la cosecha. Todo lo que debían dar era su esfuerzo; todo lo producido por esta cosecha era almacenado por el estado.[42]

La cuota adjudicada a cada unidad doméstica era conocida, y aparentemente era siempre la misma, prescindiendo del tamaño de la familia; como hemos visto, varias fuentes insisten en que quien tenía un grupo de dependientes más numeroso terminaba más rápido la tarea y era considerado por tanto "rico", o tal vez más *hatun,* "mayor".

Nos preguntamos cómo se compagina esto con la doctrina que aparentemente orientaba la redistribución periódica de tierras por el *ayllu* a sus miembros según la cantidad de bocas a alimentar. Es imposible resolver la cuestión con los datos de que disponemos en 1955, suponiendo que haya realmente una contradicción. Pero a primera vista no hay razones para que la comunidad no distribuyera las tierras de acuerdo con pequeñas diferencias en el tamaño conocido de la unidad doméstica, mientras que el estado se contentaba con computar únicamente a los "hombres mayores", quienes a su vez movilizaban a aquellos de quienes eran responsables. Dicho sea de paso, esto arrojaría luz sobre las actividades censales del estado inca: por ágil que fuera la enumeración de todos los posibles habitantes requeriría un enorme esfuerzo repetido y una extensa contabilidad, en una sociedad que no tenía un sistema de cómputo más refinado que el *quipu.* Si sólo

[39] Cobo dice que podían ser más jóvenes todavía si estaban casados.

[40] De *purini,* camino, abandono (Torres Rubio, 1614). Cunow sugiere que significa "irse para cumplir una prestación personal" (1933, p. 32).

[41] Polo [1561], 1940, pp. 169 y 181; [1571], 1916, p. 60.

[42] Se encontrará amplia confirmación para este asunto fundamental en Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1940, p. 480; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XIV; 1951, p. 299; Polo [1561], 1940, pp. 137-38 y 147-48; [1571], 1916, pp. 60, 70, 96, 100 y 127; Santillán [1563-64], par. X, XI, XL y XLI; 1968, pp. 106 y 115; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, pp. 241-42.

nos interesamos por el número de las unidades domésticas obligadas a la prestación, se alivia la tarea del censo.

Las prestaciones rotativas estaban organizadas de manera tal que no interfirieran las tareas comunales. A Falcón le contaron que cuando había que cultivar en las tierras del estado y la iglesia, quedaban suspendidas todas las demás tareas, "entendían en ellas[...] todos los tributarios juntos sin faltar alguno[...] y si acaso[...] alguna necesidad repentina como la guerra o otra los mesmos indios[...] labraban las heredades de los ausentes[...]"[43] Otra manera de decirlo sería que el estado no molestaba a la etnia cuando ésta debía cultivar o cosechar sus propios predios.

Con el paso de los años, la obligación de prestar servicio militar era, aparentemente, la primera que caducaba. Las diversas enumeraciones de deberes asociados con las distintas edades indican que "pasados los cincuenta" uno continuaba trabajando en las chacras, "sirviendo" a los *curaca* y asumiendo turnos en la atención de los depósitos de los *tambo,* pero ya no se mencionan las guerras ni otras tareas que implicaban un gran alejamiento de la comunidad. En suma, el individuo debía prestaciones de trabajo a lo largo de toda su vida: primero en tareas fáciles, domésticas; luego cuidando de los rebaños y cazando pájaros, luego acarreando cargas para el estado y el ejército. Después del matrimonio y la asunción de la condición de adulto, se estaba sometido a los deberes fundamentales: la producción de los ingresos estatales y el servicio militar. En la edad avanzada se volvía a desempeñar tareas auxiliares, pero las que requerían menos esfuerzo y más criterio: cuidado y supervisión de los almacenes, mantenimiento de registros y cosas por el estilo.[44]

A los enfermos crónicos, los inválidos y los incapacitados por cualquier razón se les asignaban obligaciones parecidas a las de los ancianos. También ellos trabajaban en torno a los depósitos y en tareas contables, si podían hacerlo. Otros hilaban y tejían. Los jorobados, o por lo menos algunos de ellos, parecen haber ocupado una posición comparable a la del bufón en las cortes medievales.

Si esta versión de las prestaciones es correcta, las mujeres cumplían con sus obligaciones como parte de la cuadrilla del marido. Lo acompañaban a las tierras del estado y aparentemente hasta a la guerra y las minas.

> Eran muy sujetas a sus maridos[...] y llevaban cargas como los varones llevando los tributos a las partes donde los señores mandaban. Acontecía

[43] Falcón [1567], 1918, pp. 152-53.

[44] *Relaciones geográficas de Indias* [1557-86], 1965, t. 1, p. 346; Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 106; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 195-207.

que yendo cargadas parían en el campo[...] Esto vide yo algunas veces. Las indias casadas que andaban a la guerra llevaban a cuestas la comida de sus maridos las ollas y aun algunas la chicha[...][45]

Como hemos visto, tejían anualmente cierto número de prendas de vestir con la lana provista por el estado, pero no resulta claro cómo podían conciliar esa actividad, y la maternidad, con el uso de acompañar a los maridos a la guerra. Al envejecer, sus actividades, como las de los varones, se centraban en el hogar y la aldea. "Aqudían a todo lo mandado de los principales de título". Polo plantea el problema de las viudas. No está claro si se convertían en cabezas de sus unidades domésticas, desde el punto de vista de las prestaciones rotativas, o si se sumaban junto con sus hijos a la unidad doméstica de algún pariente varón.[46]

Los que ocupaban los escalones inferiores de la jerarquía de los *curaca* eran equiparados a los *hatun runa* en relación con su participación en el trabajo. Lamentablemente todos los datos disponibles sobre la materia están expresados en la terminología del censo decimal que el Cuzco trató de superponer a las unidades étnicas. Y aun esta información es contradictoria. Garcilaso y Cobo concuerdan en que los *curaca* a cargo de cincuenta o menos unidades domésticas cultivaban en las chacras como "pecheros". Dejando de lado la pretensión burocrática de tanta nitidez aritmética, esto correspondería a una aldea de entre 200 y 300 almas, cuyo señor era probablemente un hombre del lugar, vinculado por innumerables lazos de parentesco a la comunidad local, y que por lo tanto acompañaba a sus parientes como uno más. Garcilaso le atribuye un papel de supervisión tanto en las obras locales como en las estatales, y lo coloca, *taclla* en mano, en las chacras. De modo que los señores más importantes, a cargo de 100 o más unidades domésticas, habrían estado exentos de prestaciones personales, aunque al igual que el rey y los miembros de linaje reales todos tenían alguna participación ceremonial en siembras y cosechas. Polo contradice estas fuentes: según su información sólo quienes estaban a cargo de 1 000 familias (una *huaranca* en la ortografía europea) se hallaban "reservados de tributo". Huaman Poma toma una posición similar: quienes están a cargo de *piscapachaca* (500 unidades domésticas) están obligados a "servicios", los encargados de mil y más, exentos.[47]

[45] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 238.

[46] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 216, 218; Polo [1561], 1940, p. 152.

[47] Garcilaso [1609], l. v, cap. xiii; 1960, p. 165; Cobo [1653], l. xii, cap. xxvii; 1956, p. 119; Falcón [1567], 1918, p. 151; Santillán [1563-1564], par. l; 1968, p. 116; Polo [1561], 1940, p. 138; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 455, 738 y 793. Respecto de este tema, Huaman Poma es menos confiable que otras fuentes. En su carta al rey, sugiere con frecuencia reformas

Parte de esta confusión se debe, por cierto, a que no se puede establecer una equivalencia entre la preferencia burocrática por las cifras redondas y las realidades demográficas o de poder.[48] Aunque las etnias hayan sido recolonizadas por un *fiat* administrativo, no es posible ajustar sus números al nítido sistema decimal. De igual modo, mientras un señor de aldea o de valle trabajaba en los campos con sus parientes, otro, a cargo de un asentamiento del mismo tamaño, no lo hacía, debido a circunstancias locales. No es menester establecer una rígida línea divisoria entre los dos señores, ya que probablemente nunca existió. El hecho de que aparezca con tanta insistencia en los informes del XVI puede deberse más a la insistencia de los entrevistadores europeos en encasillar la información que a la precisión de los funcionarios del censo inca.

Es importante comprender el sistema: todos los varones físicamente aptos y padres de unidades domésticas debían prestaciones de trabajo al estado; los miembros de sus familias colaboraban de acuerdo con sus fuerzas; los señores de *ayllu* y etnias supervisaban estas actividades y participaban ellos mismos. Al hablar de los reyes, Cobo afirma que "en suma toda su riqueza consistía en la multitud de vasallos que tenían[...]".

No obstante, había algunos que estaban exentos de las prestaciones rotativas. Habiendo aceptado la definición censal del pechero como padre y esposo, algunas de las fuentes se olvidan de su propia explicación de que "[los inca] nunca tuvieron qüenta con ninguna persona en particular[...]", sino que les interesaban las unidades domésticas y las comunidades. Santillán, por ejemplo, después de describir las prestaciones personales a las que estaba obligado un "contribuyente", afirma que los jóvenes "no tributaban más que ayudar a sus hermanos y parientes a llevar las cargas", que en este contexto son bultos estatales. De igual modo, tampoco los muchachos entre los 16 y 20 años pagaban "tributo", sino que ayudaban "en coger la coca del inga y de los curaca". Es evidente que se trata aquí de exenciones sólo en el sentido de que los jóvenes no estaban enumerados en los *quipu*. La mayoría de estas personas cumplían activamente y por turnos prestaciones personales, pero dentro de la cuadrilla de su *hatun runa*.[49]

administrativas en la misma página en que describe el glorioso pasado. Cuando se refiere a las exenciones de que gozaban los señores locales emplea los términos "[h]a de ser"; no es posible asegurar si esto es lo que él abogaba al comienzo del XVII o bien la situación antes de 1532.

[48] Algunos estudiosos modernos consideran que el vocabulario decimal refleja los hechos de la administración inca: Valcárcel, 1925b, p. 104; Baudin, 1928, pp. 124-31; Means, 1931, pp. 292-95; Rowe, 1946, p. 267.

[49] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVI; 1956, p. 140; Polo [1561], 1940, p. 150; Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 106; Huaman Poma [1613], 1936, p. 203.

Un grupo claramente exceptuado era el de los miembros de los linajes reales, los "orejones" de los observadores europeos. Eran los miembros de los doce *ayllu* reales y, en tal calidad, parientes del rey, mantenidos con excedentes estatales y ocupantes de la mayoría de los puestos administrativos superiores y cargos de importancia en el reino. Cuando las exigencias de un aparato burocrático en constante expansión excedieron el número de "príncipes" disponibles, se adjudicó una posición parcialmente parecida a los habitantes de una serie de asentamientos de la región vecina al Cuzco, presuntamente leales y familiarizados con los procedimientos estatales. Esos incas "de privilegio" eran iniciados en la adolescencia como los verdaderos; se les perforaban las orejas y recibían la instrucción apropiada. Tales "parientes administrativos" eran empleados en muchos centros de la maquinaria estatal, especialmente en los niveles medios, y, como sus "parientes" cuzqueños, estaban eximidos de las prestaciones rotativas.[50]

Algunas de las nóminas de personas exentas son en realidad enumeraciones de funciones ejercidas por los miembros de linajes reales: gobernadores y otro personal administrativo, la jerarquía superior del ejército, "jueces y ministros regios mientras les duraban los oficios[...]".[51]

Cosa curiosa, los sacerdotes aparecen sólo rara vez en la lista de los exentos, pese a que sabemos que el sumo sacerdote del Sol, el Villac Humu, era un cercano pariente del rey, y que también lo eran muchos otros que cuidaban del calendario, el clima y el estado de los maizales. El jesuita cajamarquino Blas Valera es el único que los incluye en su registro de exentos. Las otras menciones aparecen en el Jesuita Anónimo y en Garcilaso, siendo este último la única persona que tuvo acceso al manuscrito de Valera en latín.[52]

Según Castro y Ortega [1558], 1974, p. 94, los jóvenes que hacían de *cocapallac* tenían entre 12 y 16 años. ¿Hay que explicar esta discrepancia como un mero error, o nos vemos nuevamente frente a una manera más severa de tratar a los costeños?

[50] Polo [1561], 1940, pp. 146-47; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVII; 1956, p. 119, y en particular Huaman Poma [1613], 1936, pp. 118, 455 y 740, quien deplora tales privilegios.

[51] Garcilaso [1609], l. V, cap. VI; 1960, p. 156. Véase también Polo [1561], 1940, pp. 146-47, pero asimismo p. 138; Santillán [1563-64], par. L; 1968, p. 116; Murúa [1590], l. III, cap. LXVI; 1946, p. 328; Cobo [1653], l. XII, cap. XXVII, p. 119. La implicación en Murúa y en Blas Valera (en Garcilaso [1609], l. V, cap. XII; 1960, p. 165) es que los oficiales no pertenecientes a los linajes reales también estaban exentos de prestaciones personales. Probablemente esto no quiere decir otra cosa que, como regla general, todos los que iban a la guerra quedaban liberados de los demás servicios, siendo cultivadas sus tierras por quienes permanecían en el lugar.

[52] Valera en Garcilaso [1609], l. V, caps. VI y XV; 1960, pp. 156 y 169; Jesuita Anónimo [¿1613?], 1968, p. 168. Compárese con Garcilaso, 1960, p. 159,

En el otro extremo de la escala social hallamos a otro grupo exento de las prestaciones rotativas. Se trata de los *yana*, "criados perpetuos", gentes que habían perdido su condición de miembros de una comunidad y que ya no se hallaban obligados a prestar servicios "por su turno" porque lo hacían sobre la base de una dedicación total. No todos estos criados eran necesariamente de baja condición; el grupo incluía a los plateros, altamente calificados, traídos al Cuzco desde Chanchan y otros lugares de la costa para trabajar en la ornamentación de los templos.[53]

Así como la prestación agrícola a favor del estado era el principal deber de la unidad doméstica en su conjunto, y la entrega de tejidos el de las mujeres, la obligación primordial del varón era, según la concepción cuzqueña, el servicio militar. Vimos antes que se utilizaban diversos términos para designar al casado, apto físicamente; para describirlo, hay quien sólo usa una etiqueta militar, *auca camayoc*. De hecho, nos quieren dar la impresión de que lo único que hacían los adultos vigorosos era servir en el ejército. Esto no es probable; los soldados regresaban a sus aldeas, donde los ancianos y las mujeres no podían cultivar ellos solos tanto las tierras comunales como las del estado. Los datos relativos al sitio del Cuzco por los incas en 1536 sugieren inclusive la posibilidad de que las guerras hayan sido libradas entre las estaciones de la cosecha y el barbecho.[54]

Pese al gran número de referencias a la guerra y los ejércitos, es imposible reconstruir en 1955 el procedimiento usado por el Tahuantinsuyu para el reclutamiento. Los cuadros permanentes los proporcionaban los linajes reales, incluyendo al rey y sus parientes más cercanos, quienes comandaban el ejército. Debajo de ellos estaban las huestes movilizadas, organizadas por etnias,[55] que luchaban cada una con

donde se sostiene que los sacerdotes del Sol eran alimentados sólo "mientras asistían en los templos porque servían a semanas por su rueda mas cuando estaban en sus casas comían a costa suya que también les daban a ellos tierras para sembrar y con todo esto era poco el gasto que había en la hacienda del sol[...]". Es poco probable que se trate aquí de los sacerdotes de la iglesia estatal; pueden haber sido guardianes, porteros y otros "servidores" enviados desde la aldea. También es posible que Garcilaso se refiera a miembros de los linajes reales que atendían a responsabilidades religiosas con dedicación parcial.

[53] Santillán [1563-64], par. XI, L y XCVII; 1968, pp. 107, 116 y 137. Para mayores detalles, véase el capítulo 8.

[54] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 94. *Relaciones geográficas de Indias* [1586], 1965, t. I, p. 346; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 195 y 216. Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 207.

[55] Ésta puede ser otra indicación de que la organización decimal era primordialmente un artificio censal y no una reorganización funcional de la sociedad.

sus armas tradicionales y conducidas por sus señores étnicos. Cada "provincia" porporcionaba guerreros, pero no sabemos si se llamaba a filas a todos los jefes de unidades domésticas o solamente a cierta proporción de ellos. Esto debe haber variado según las ocasiones: seguramente se necesitó menos gente para realizar una expedición punitiva a la isla de La Puná que para una defensa tan desesperada de su reino como la de Huascar en los últimos meses de su conflicto con Atahuallpa. En ocasiones sólo ciertas etnias, próximas al teatro de operaciones, proveían la tropa; en otras parece haber sido un factor la comprobada lealtad de la población de que se trataba. Pero en el momento actual de los estudios incaicos, sigue siendo problemática la universalidad de las prestaciones militares.

Polo nos dice que si se ordenaba presentarse a 1 000 hombres de determinada "provincia", los *ayllu* se dividían esta cuota entre ellos, lo que deja en manos de la comunidad o en las del *curaca* la designación de los soldados. Santillán, en cambio, afirma que era el deber del *tocricoc* elegir a los militares y sacarlos de cada provincia. La discrepancia puede resolverse suponiendo simplemente que los funcionarios del Cuzco le ordenaban al *curaca* local que proporcionara la gente. No se hacían prestaciones de trabajo fuera de la propia zona climática; la única excepción era el servicio militar.[56]

El ejército inca era alimentado y provisto por los depósitos del estado. Como le indicaron a Román, quien no podía evitar la comparación con la Europa de Felipe II, desgarrada por guerras,

> todos los privilegios y exenciones que tenía la gente de guerra era a costa del rey y cuando movía una guerra él pagaba de su tesoro todo lo que en ella se gastaba sin pedir a su reino un grano de maíz[...]

Es sin duda una exageración, dado que eran esos mismos campesinos los que habían labrado la tierra estatal para obtener el maíz que consumirían en su calidad de militares, pero destaca el principio, o tal vez habría que decir la ficción, que caracteriza a la concepción cuzqueña del asunto: el campesino debe la prestación rotativa y el servicio militar, y no tiene que proporcionar alimentos; el rey debe atender a la subsistencia de todos los que lo sirven.

Simboliza esta obligación el hecho de que se esperaba que el estado proveyera anualmente a cada soldado dos piezas de ropa, mientras que su esposa no entregaba sino una a los almacenes. He mencionado anteriormente el modo en que Montesinos registra también esta expectativa: durante el reinado de uno de sus legendarios Inca había sido

[56] Polo [1561], 1940, p. 148; Santillán [1563-64], par. x; 1968, p. 106. Véase también Polo, p. 192.

descuidado el aporte de los "tributos", y los soldados no recibieron sus dos vestidos anuales. Se "amotinaron" y el rey volvió a imponer la entrega de tejidos, "con que hubo abundancia de todo y contento a los soldados[...]". Éste es uno de los pocos casos concretos a nuestro alcance de algo que probablemente ocurrió con frecuencia: la vigencia de una prerrogativa tradicional ante el estado.[57]

Se nos dice que el Cuzco, haciéndose responsable de la subsistencia de los soldados, proveía el acuartelamiento de tropas de los asentamientos poblados y de sus trojes: el ejército en campaña descansaba cada día en tambos a lo largo del camino, donde se le daba todo lo necesario. Cieza afirma que el pillaje en las aldeas por donde pasaba era severamente castigado, con azotes y hasta con la muerte.[58] Por supuesto, es difícil decir en qué medida todo esto se aplicaba en la práctica. Indudablemente, en una pugna por la sucesión como aquella con la que se encontraron los europeos en 1532 debe haber sido muy difícil respetar este principio. Xerez nos dice que cuando éstos llegaron al Perú, tropezaron en Caxas con uno de los funcionarios de Atahuallpa que se hallaba atareado "echándoles grandes pechos y tributos" a la gente del lugar porque anteriormente habían tomado partido por Huascar. Por esto el pretendiente

> cada día hace en ellos grandes crueldades y que demás del tributo que le dan de sus haciendas y grangerías se lo dan de sus hijos y hijas[...]

Otra costumbre que Atahuallpa había violado, "que tienen antiguamente", era que "ninguno puede sacar carga del pueblo si no la meta[...]", pero el bando quiteño lo hizo para obtener "lo que sacaban para su gente de guarnición[...]".[59]

En esta primera etapa de la invasión le resultaba muy difícil a un europeo distinguir entre las reservas de la comunidad y los depósitos del estado. El principio de que "no hay contribución en especie", con su concomitante "se prohíbe el saqueo", puede haber sido la ley; no puede asombrarnos, empero, que una etnia que se hallara en la línea de fuego tuviera que hacer una doble "contribución".

Aunque se definía al *auca camayoc* como un adulto casado, los miembros de la familia también debían efectuar prestaciones rotativas en favor del ejército. Me refiero en otro lugar a la probable participación de la mujer en la guerra. El Autor Anónimo que describe

[57] Román [1575], l. III, cap. XII; 1897, p. 201; véase también Salcamayhua [1613], 1968, p. 301; Cobo [1653], l. XIV, cap. IX y l. XII, cap. XXX; 1956, pp. 254 y 125; Montesinos [1644], l. II, cap. X; 1957, p. 40.

[58] Anónimo Trimborn [1551], 1966, pp. 36-37; Cieza [1553], l. II, cap. XXIII; 1967, p. 81.

[59] Xerez [1534], 1947, p. 329.

el sitio del Cuzco afirma que los 100 000 soldados que rodeaban la ciudad tenían ochenta mil auxiliares "de servicio", muchos de los cuales eran mujeres.[60]

Se esperaba que una etnia derrotada alimentara a la tropa de ocupación. No podemos establecer en 1955 cuánto duraba esta enajenación de los recursos de un grupo conquistado, pero dado que el objetivo de la conquista era acrecentar el número de los obligados a prestaciones rotativas, sólo puede haberse tratado de una medida aplicable en tiempos de guerra. Aun en tales casos, se procuraba suavizar la imposición. Cuando la gente de Quito perdió una guerra, se le ordenó que atendiera a los conquistadores, que "como a sus mismos señores los sirviessen[...]". Tal es el comienzo de la regularización y de las prestaciones al estado.[61]

La prestación en trabajo en el cultivo, el servicio militar y el tejido eran deberes permanentes de la comunidad campesina. Otras obligaciones eran ocasionales o afectaban a sectores menores de la población. Muchas de ellas se referían a las asombrosas obras públicas que dieron fama a los incas durante siglos: las masivas fortalezas y templos cuyos muros de piedra ensamblaban tan perfectamente; las carreteras empedradas que a lo largo de miles de kilómetros cruzaban el desierto y subían y bajaban por las serranías, los puentes colgantes sobre precipicios, y los canales de riego que pasaban por túneles perforados para superar la divisoria de las aguas. Los libros populares han descrito muchas veces estas hazañas, de modo que no trataré aquí de engrosar este material descriptivo. Lo que nos interesa es la organización de los recursos humanos necesaria para emprender esas obras públicas, los procedimientos administrativos empleados y el aporte productivo de la etnia campesina. Si las estudiamos con esta perspectiva, comprobamos que si bien las "ruinas" han sido abundantemente medidas, fotografiadas y examinadas, sólo conocemos del modo más esquemático las pautas culturales y de organización social indispensables para su construcción y mantenimiento.

Aparentemente "todos" los casados y físicamente aptos estaban obligados a las prestaciones rotativas en las obras públicas; tal vez los hayan ayudado los más jóvenes. Todavía no sabemos qué sistema se elaboró para la rotación y el relevo de los constructores. Tampoco sabemos quiénes construían los puentes. Es probable que los ingenieros y capataces hayan sido profesionales enviados desde el Cuzco, pero el grueso de la tarea recaía sobre la gente local, que se turnaba "*ayllu* por *ayllu*". La carga era

[60] Anónimo, Sitio del Cuzco [1536], 1934, pp. 14, 31 y 37.

[61] Cieza [1553], l. II, cap. LVI; 1967, p. 184; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XVII; 1951, p. 322; Murúa [1590], l. III, cap. LXXIII; 1946, p. 355.

repartida por las provincias comarcanas y se sabía con qué cantidad de materiales había de acudir cada una[...] los tenían apercibidos de un año para otro[...].

Falcón sostiene que "los que entendían en adobar y reparar los caminos y puentes" estaban exentos de otras obligaciones, pero no podemos saber si se refería a los ingenieros especialistas o si quería decir que el hecho de trabajar en los puentes liberaba del servicio militar o de las prestaciones rotativas en la agricultura. Polo parece desmentir a Falcón cuando afirma que otro

tributo davan los indios y era los adobios de caminos y puentes y servicio de tambos el qual estava rrepartido por las prouincias[...][62]

Respecto del mantenimiento la información es un poco mejor, pues contamos con testimonios presenciales de los invasores que cruzaron esos puentes en una época en que el Tahuantinsuyu estaba en pleno funcionamiento. Pero Sancho, por ejemplo, nos dice que vio "guardas" en los puentes, "el cacique[...] las tiene allí de continuo[...] tienen cerca sus casas y de continuo tienen a mano mimbres y cuerdas para componer las puentes[...]". Hay un toque funcional en la afirmación de Sancho de que esos "guardas" ayudaron a los europeos a reconstruir un puente incendiado por Quizquiz y su ejército en retirada. Para tales eventualidades tenían escondido material de repuesto.[63]

En lugares donde no había verdaderos puentes, había hombres cuya tarea era tirar las sogas de las cestas que trasportaban personas y cargas a través de los precipicios; cuando el río corría por país llano, debían nadar empujando balsas de orilla a orilla. Según relata Garcilaso, todo esto lo hacían "sin interés alguno", ya que los enviaban "por su rueda" de las regiones vecinas.[64]

Además de esos servicios de mantenimiento, los guardias, según afirman varios de los testigos oculares, recaudaban "portazgos". Esto suscita preguntas que es más conveniente debatir en el capítulo 7, que se refiere al intercambio.

Otras obligaciones campesinas eran la construcción y reparación de caminos, la atención a los *chasqui* y en los tambos. Mientras que no está muy claro quién construía y mantenía los puentes, casi todas las fuentes concuerdan en que

[62] Garcilaso [1609], l. III, cap. XV; 1960, p. 105; Polo [1561], 1940, pp. 139-140, y [1571], 1916, p. 120; Falcón [1567], 1918, p. 159; Huaman Poma [1613], 1936, p. 192; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXI, p. 129.

[63] Pero Sancho [1534], 1917, p. 148. Los tambos estaban a veces situados cerca de los puentes.

[64] Garcilaso [1609], l. III, cap. XVI; 1960, p. 108. Véase también Acosta [1590], l. III, cap. XVIII: 1962, p. 123, y Cobo [1653], l. XIV, cap. XIII; 1956, pp. 262-64.

para la conservación y reparos[...] estaba repartido a las provincias comarcanas a cada una su término y pertenencia[...]

Cuando se los convocaba, "acudían de comunidad conforme al número de gente que a cada provincia cabía", según Cobo. Garcilaso especifica:

había el mismo repartimiento por linajes si la obra era pequeña o pueblos si era mayor o por provincias si era muy grande[...][65]

Un sistema rotativo similar se aplicaba al trabajo en las chozas ubicadas a lo largo de las rutas para alojar a los *chasqui,* quienes trasmitían mensajes orales e informes censales, y ocasionalmente trasportaban bienes de una capital regional a otra y al Cuzco. No hay acuerdo acerca de la distancia que había entre una y otra de estas postas; hay quien dice que había seis por legua, una cada media legua o una cada legua y media.[66] Esa tarea requería estar alerta en toda ocasión, correr velozmente al llevar el mensaje y trasmitirlo con cuidado. Según Huaman Poma había dos clases de "correones", los "mayores" que "de más de quinientas leguas le trayan caracoles bibo[...] éstos estaua puestos a media legua". Los menores "estaua puesta a una jornada de cosa pesada". La mayoría de los cronistas concuerdan en que en el trabajo de *chasqui* se desempeñaban rotativamente los habitantes de la zona. En cierta oportunidad Polo sostiene que se relevaban cada quince días; diez años después, informando a Toledo, eleva el término a un mes. En todo caso se supone que durante el cumplimiento de sus deberes se alimentaban de los almacenes estatales.[67]

Murúa y Huaman Poma introducen una nota discrepante.[68] El primero, que reunió sus datos después de 1580, bastante tardíamente, sostiene que las tareas de *chasqui* exigían dedicación completa y las cumplían especialistas exentos de todo otro deber, "los daban de comer y todo lo que habían menester de los depósitos del inga[...]". Huaman Poma coincide con Murúa:

[65] Estete [1535], 1918, f. 12; Cieza [1553], l. II, cap. XV; 1967, p. 47; Santillán [1563-64], par. XXXVIII; 1968, p. 114; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXI; 1956, p. 129; Garcilaso [1609], l. III, cap. VIII; 1960, p. 95.

[66] Estete [1535], 1918, f. 12; Cieza [1553], l. II, cap. XXI; 1967, p. 70; Polo [1561], 1940, p. 140.

[67] Cieza [1553], l. II, cap. XXI; 1967, p. 71; Polo [1561], 1940, p. 140 vs. [1571], 1916, pp. 103-04; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 315 y 812; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXII; 1956, p. 131; Montesinos [1644], l. II, cap. VII; 1957, p. 30.

[68] Murúa [1590], l. III, cap. XXIV; 1946, p. 222; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 315 y 812. Es difícil decidir en qué medida esta aseveración de Huaman Poma es digna de fe, y las opiniones al respecto son muy variadas. Con frecuencia parece copiar a Murúa, aunque denuncia al mercedario... (pp. 611, 647-49).

este chasqui se pagaua del ynga y comía del depócito del ynga[...] [los] gourenaua estos chasqueros un ynga príncipe[...] les benía uecitar[...] ci tiene alimento y comida[...] y no lo mudan en otros yndios porque an de ser fiel y an de ser hijos de los curacas conocidos[...]

Es difícil pronunciarse respecto de esta discrepancia. Polo llegó al país durante el primer decenio; Murúa y Huaman Poma conocieron el sistema sólo de oídas. Cuesta creer que los mensajes orales no fueran deformados hasta ser irreconocibles, y esto habla en favor de la existencia de un cuerpo de mensajeros expertos y con dedicación exclusiva. Pero hay que tomar en cuenta que todas las fuentes más tempranas (Cieza, Santillán, Polo) no ven en el sistema más que un aspecto de la vialidad. Una manera de verificarlo sería excavar una serie de chozas para *chasqui,* cosa que no debería ser difícil. Sería posible entonces acertar los patrones de cultivo y de asentamiento en la zona circundante para verificar la sugestión de Murúa y Huaman Poma.

Surgen preguntas similares cuando tratamos de determinar de dónde venía el personal que atendía los tambos a lo largo de las rutas. La mayoría de los datos indica que diversas etnias próximas a estos puestos proveían los servidores que los custodiaban, limpiaban y reparaban. Ya en 1533 Hernando Pizarro los observó y los utilizó al marchar de Cajamarca a Pachacamac; los ejércitos europeos se acostumbraron a parar por las noches en los lugares donde lo habían hecho los emisarios del Cuzco, disfrutando igualmente de "muy grandes fiestas". Muy temprano repararon en los *quipu camayoc* que llevaban la cuenta de las provisiones y de lo gastado.[69]

Según Murúa, a los que servían en los tambos se los llamaba *pampa camayoc*; Huaman Poma nos dice que se los reclutaba entre los viejos y los incapacitados para otras tareas. A esto posiblemente alude Falcón cuando nos informa de que los servidores de los tambos estaban exentos de los "tributos".

En su mayor parte el trasporte de cargas, como otras prestaciones rotativas, no se alejaba mucho de las fronteras étnicas. El portador cargaba su bulto y lo llevaba hasta los límites de su territorio. En los primeros días de la invasión los europeos recibieron cargadores que se relevaban en cada tambo, pero también hay información sobre hombres dedicados a trasportar cargas a largas distancias y durante muchos días.[70] Ya he hablado del informante de Pedro Pizarro, que dos veces trasportó una carga de maíz desde Cajamarca al Cuzco,

[69] Hernando Pizarro [1534], 1920, p. 175.

[70] Cieza [1553], l. II, cap. XX; 1967, p. 67; Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 339 y 341; Xerez mismo, p. 335; Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 97.

una distancia de casi mil kilómetros. El secretario del marqués informa que el rescate de Atahuallpa fue llevado por 2 000 hombres que tardaron quince días en llegar desde el Cuzco, pero sólo fueron 190 según el Anónimo Sevillano, que también estuvo presente en Cajamarca. Las gigantescas empresas de trasporte y arrastre de las piedras para los palacios y templos son bien conocidas. Se dice que Huayna Capac ordenó el trasporte de palos de balsa desde las costas ecuatorianas hasta las del Lago Titicaca, una distancia de 300 leguas, o 1 500 kilómetros.[71]

Como sucede con gran parte de las preguntas relativas a las prestaciones rotativas, es difícil determinar en qué medida esas tareas eran una parte rutinaria de las obligaciones hacia el poder y hasta qué punto se habían convertido en una ocupación de tiempo completo. Santillán nos dice que ese trasporte lo realizaban los mismos casados que se desempeñaban en casi todas las demás tareas, con la ayuda de los jóvenes todavía solteros. Borregán lo contradice:

> [...]hordenó que de aquellos mismos yndios más flacos e yndias[...] quedasen para seruicio para llevar de su misma tierra los tributos hasta el otro pueblo y de allí se bolviesen a su tierrra[...],

cosa que puede haber ocurrido en un contexto militar pero que en otros casos parece improbable.[72]

Mientras que las obligaciones en las postas de *chasqui* y los tambos afectaban a un número relativamente pequeño de personas y podían ser organizadas de un modo más o menos rutinario, es difícil que esto haya sido posible en lo que atañe a la participación de las etnias en proyectos de construcción de caminos, canales de riego y edificios públicos en gran escala. Dada la extensión de las ruinas que quedan, es obvio que muchos hombres estuvieron ocupados durante un largo tiempo, usando artefactos bastante sencillos, en tareas que tienen que haber exigido un esfuerzo considerable. No conocemos en 1955 ningún detalle acerca del modo en que se conciliaba este esfuerzo con el ciclo agrario, ni de la manera en que se alimentaba, manejaba y organizaba a la fuerza de trabajo. Betanzos trascribe la tradición oral según la cual Pachacuti trazó los planes para la edificación de Intihuasi, la casa del Sol; midió la traza con sus propios manos, luego de lo cual los habitantes de las aldeas vecinas trajeron las piedras necesarias. Contemporáneamente se le dijo a Cieza que en la construcción "mandose que viniesen de las provincias que señalaron veinte mill hom-

[71] Anónimo, Sitio del Cuzco [1536], 1934, p. 122.

[72] Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 106; Borregán [1562-65], 1948, f. 45r.

bres[...] no residían siempre en la obra sino tiempo limitado y viniendo otros salían ellos[...] y para estar a su placer estas gentes hicieron su alojamiento cada parcialidad por sí junto a donde se había de hacer el edificio[...]". En la reconstrucción del Cuzco

andando en la obra y edificios della continuamente mientras la obra duró cinquenta mill indios e tardose[...] hasta que todo lo cual que oído habéis fue hecho y acabado veinte años.[73]

Carece de importancia que los hechos históricos a que alude esta tradición hayan ocurrido o no. Es posible que la ciudad haya crecido más gradualmente, que hayan intervenido menos hombres en su edificación o que la casa del Sol haya sido planeada por algún otro rey y no por Pachacuti. Lo que es más significativo es el procedimiento descripto: las etnias sujetas a la prestación rotativa se presentaban para las obras públicas, como para cumplir con sus deberes militares, dirigidas por señores "naturales", y se las recibía con un festín. Mientras trabajaban los alimentaba el estado y se les proporcionaban bastas mantas de fibra de cabuya para que no gastaran sus propios vestidos.[74] Los señores étnicos supervisaban el trabajo; la cuadrilla acostumbrada a trabajar en conjunto en su comunidad no se disolvía, aunque probablemente la dirección superior estaba en manos de los ingenieros reales.

No está claro el modo de designar a los que iban a trabajar. Las tareas menores eran asignadas a las poblaciones en cuya proximidad se efectuaban los trabajos. Pero los proyectos de construcción más importantes, tales como la erección por Huayna Capac de una segunda capital en Tomebamba, requirieron seguramente la participación de millares.

No es posible determinar todavía si se presentaba toda la etnia para el cumplimiento de las prestaciones en las obras públicas; lo más probable es que no fuera así, pues algunos tenían que quedarse para cultivar tanto sus tierras como las estatales y para cuidar los rebaños. Tal como se las describe, las obligaciones en las obras públicas tenían un matiz similar al de las militares; puede ser que quienes eran soldados un año se dedicaran a las obras públicas en tiempos de paz, pero los detalles al respecto se han perdido. Todo lo que sabemos por los cronistas, dejando de lado las descripciones rapsódicas de las hazañas arquitectónicas, es que

acorde en el Cuzco la gente que avía de salir aquel año para obras hacían su distribución por sus provincias en todo el reyno[...]

[73] Betanzos [1551], cap. XVI; 1968, p. 48; Cieza [1553], l. II, cap. LI; 1967, p. 170.

[74] Véanse mayores detalles en el capítulo 4.

Cuando Cieza se admiró del enorme trabajo que requería el traslado de gigantescas piedras desde el Cuzco a Tomebamba, Garcilaso le sugiere que los provincianos consideraban

como fuese un gran favor permitir y dar licencia para hacer templo del Sol[...] mandarían llevar las piedras del Cozco para hacer mayor[...] merced a aquella provincia[...][75]

Antes de dejar el tema de las prestaciones rotativas, puede ser interesante examinar la minería y las minas. Aunque los europeos se interesaron muchísimo por la producción de estas minas, y en muchos casos adoptaron las técnicas extractivas andinas, es sorprendentemente escasa la información que nos ha llegado acerca del modo en que antes de 1532 se proveía el trabajo para esas actividades o de las relaciones entre la etnia y el estado en este sector. No intentaré aquí hacer una exposición exhaustiva de la minería inca; el interés se centra en las relaciones de producción, las prestaciones rotativas y aquellas características que distinguen a la minería de las demás obligaciones.

La metalurgia es una vieja artesanía andina; con frecuencia se ha señalado la gran habilidad que implica. Mucho antes del ascenso del Tahuantinsuyu, las etnias extraían cobre, oro, estaño, mercurio, plata y "tierras de colores". Es probable que algunas de estas actividades mineras, particularmente la extracción de mercurio y cobre, prosiguieran sobre la misma base local aun después de la conquista cuzqueña, pero nos enteramos de que la plata y el oro se convirtieron en monopolios estatales y que se los extraía para el culto. Sancho nos dice que los mineros eran revisados por guardianes, para asegurarse de que entregaban todo el oro extraído... En el nivel local, leemos que a los *curaca* no se les permitía poseer ningún objeto de oro a menos que fuera una dádiva del Cuzco.[76]

¿Quiénes eran los mineros? Afortunadamente disponemos de un testigo presencial de la época de la invasión. Sancho, el segundo secretario de los Pizarro, dice que las minas tenían una profundidad de 10 a 40 brazas, y que estaban unidas al exterior por un túnel estrecho. Cuando Sancho visitó una mina cerca de La Paz, había unas docenas de mineros en actividad; eran de los dos sexos, veinte "de un cacique", cincuenta de otro. Le informaron que los mineros "no lo sacan[...] sino cuatro meses del año", debido al frío. Es más probable que, siendo "de diversos caciques", fueran campesinos que tenían que regresar a su aldea y a sus tareas agrícolas, si bien Cieza nos dice que cuando la gente

[75] Polo [1571], 1916, p. 108; Garcilaso [1609], l. VIII, cap. V; 1960, p. 299.

[76] Pero Sancho [1534], 1917, p. 197; Santillán [1563-64], par. LI; 1968, p. 116; Acosta [1590], l. VI, cap. XV; 1962, p. 299; Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XVI; 1960, p. 170.

se hallaba en las minas "ponían por tributo a otras provincias que les viniesen a les hacer la sementera[...]". Menciona también el detalle de que "ninguno cojiese metales que no fuese casado". Lo contradice Borregán, quien sostiene "que los indios que no heran para sustentar casas aquellos las labraban[...]". En el contexto, esto significa que los ancianos o los solteros eran los mineros. Entre los dos informes, confío más en Cieza.[77]

Con los datos de que disponemos es imposible determinar cuántos eran los mineros proporcionados ni cuánto duraba su turno en la tarea. Santillán afirma que cada *pachaca* (100 unidades domésticas) proporcionaba un minero.

A Polo se le dijo que el número variaba de acuerdo con las necesidades del estado, que eran particularmente grandes en momentos en que subía al trono un nuevo rey o en otras situaciones oficiales definidas como religiosas. También es probable que ciertas aldeas o etnias ubicadas en zonas mineras pasaran a dedicar una parte prioritaria de su tiempo a la minería. Muchas de ellas estaban cerca de arenas auríferas donde se lavaba oro. Se ha sugerido que algunos de los mineros pueden haber sido *mitima*, a quienes el estado trasladaba y consagraba a la minería con dedicación total.[78] Ese paso a una condición de profesional exclusivo se estaba produciendo en otros sectores de la sociedad inca, y es posible que haya ocurrido también en la minería.[79]

El Jesuita Anónimo sugiere que las minas eran usadas como lugares de exilio y castigo. Falcón le da algún apoyo independiente cuando afirma que nadie era obligado a trabajar en las minas "si no fuese por delito en que mereciese y así cuando lo condenaban a ello se hacía siervo[...]".[80]

El cultivo de las tierras del estado y del culto, el servicio militar y el tejido, las obras públicas y las minas; esta enumeración no agota la lista de los sectores en los que el Cuzco requería prestaciones rotativas

[77] Pero Sancho [1534], 1917, p. 198; Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 58; Borregán [1562-65], 1948, f. 45r.

[78] Santillán [1563-64], par. XLII; 1968, p. 115; Polo [1561], 1940, pp. 147-148 y 165; [1571], 1916, pp. 100 y 102.

[79] Falcón [1567], 1975, p. 335, enumera diversos *camayoc* que trabajaban en la minería: "*cori camayoc* yndios para labrar minas[...] *llacxa camayoc* yndios que labraban piedras que sacauan de la mar y turquesas y otras piedras *ychma camayoc* yndios que labraban tierras de colores[...]". En la misma página menciona sin traducir a los *colque camayoc* [mineros de plata] y *antay quilla camayoc* [el de cobre]. Ya que los autores europeos usan *camayoc* tanto para los artesanos locales como para los estatales, no está claro si todos los enumerados eran criados permanentes del estado. Véase las controversias que suscita esta confusión en el capítulo 8.

[80] Jesuita Anónimo [1613], 1968, p. 179; Falcón [1567], 1918, p. 173.

de las etnias. No obstante, nos ofrece un panorama general del sistema de ingresos estatales, por lo menos como era percibido por el campesino.

Ha llegado el momento de considerar estos ingresos desde el extremo opuesto: ¿Cómo se administraban los ingresos? ¿Este sistema era eficaz?

Hay dos cuerpos, dos grupos de personal en el sistema administrativo inca:

1] Los parientes del rey y aquellos que fueron asimilados a su función y su condición ("incas de privilegio");

2] Los *curaca,* o señores étnicos tradicionales, mantenidos en sus posiciones de responsabilidad por el Tahuantinsuyu, con la intención de utilizarlos en una especie de "gobierno indirecto".

El sistema de rentas públicas reflejaba esta organización dual: en la cabeza de cada centro administrativo "provincial" se hallaba un miembro de los linajes reales, enviado desde el Cuzco; que trataba con toda una serie de *curaca* locales, a quienes supervisaba e inspeccionaba; éstos hacían cumplir las órdenes emanadas del centro lo mejor que podían, y respondían acerca de su cumplimiento.

No es éste el lugar adecuado para ofrecer una descripción detallada del aparato administrativo. No obstante, hay que incluir en esta exposición del sistema económico un breve examen de la burocracia que recaudaba las rentas del Cuzco. Los registros anudados en los *quipu* de todas las "provincias" eran llevados al Cuzco, junto con grandes cantidades de bienes de los depósitos regionales, pero no sabemos nada de los especialistas que coordinaban esa información y mantenían al rey al tanto de los inventarios. Parece que desaparecieron muy poco después de la invasión y de la decapitación del sistema administrativo inca.

En lo que atañe al nivel regional, o "provincial", como lo llaman los cronistas, la información es un poco mejor. Las fuentes concuerdan en que en cada capital provincial había un *tucuy ricu* (el-que-todo-lo-ve),[81] un gobernador entre cuyos deberes estaba el de cuidar de que las tierras estatales fueran cultivadas, las cosechas almacenadas y otras prestaciones cumplidas. Contaba con auxiliares y efectuaba viajes de inspección periódicos, pero no es posible todavía reconstruir los detalles de su actuación.[82] Un temprano informe de Huamanga sostiene que el

[81] En Rowe, 1946, p. 264 y nota 20, se hallará más material acerca de este funcionario y una interesante sugerencia de que los cronistas pueden haber confundido bajo el mismo nombre a dos administradores distintos.

[82] Cobo [1653], l. XII, cap. XXV, p. 114; Blas Valera habla del *llacta camayoc,* funcionario de menor categoría que "visitaba a menudo las casas para ver el cuidado y diligencia que así el varón como la mujer tenía acerca de su casa[...]", en Garcilaso [1609], l. V, cap. XI; 1960, p. 163. Pese al entusiasmo

inspector "visitaba" el valle cada tres años. En tales ocasiones combinaba la verificación de las entregas en trabajo con un censo de los habitantes que incluía la confirmación de los matrimonios estableciendo las nuevas unidades "tributarias". Examinaba además los informes presentados por los *curaca,* y es de suponer que podía cotejarlos con las entregas a los depósitos estatales durante los tres años anteriores. Cieza afirma que en esta oportunidad

si alguno estaba agraviado lo dijese y se quejase para castigar a quien le hubiese hecho alguna sinjusticia[...][83]

Estos administradores gozaban de bastante poder, en parte debido a sus funciones, pero también por su parentesco o su afiliación posterior con la casa real. "Los más dellos tenían sus chácaras[...] en la comarca del Cuzco y sus casas y parientes."[84] El *tucuy ricu* viajaba en hamaca en la sierra, en una litera en la costa. Cuando Diego de Almagro se dirigió desde el Cuzco hacia el sur, a Chile, Paullu, hermano renegado del Inca, lo acompañó y prestó

ayuda de muy gran importancia porque iba adelante del ejército y con muy pocos indios que llevase todas las provincias de la tierra proveían de comida y indios para llevar las cargas[...]

Garcilaso ratifica la utilidad de Paullu; aparentemente la mera presencia de un personaje real facilitaba las prestaciones. En las guerras llamadas civiles, un partidario de Gonzalo Pizarro, un tal Bustincia, se aprovechó de que su esposa era hija de Huayna Capac para obtener servicios y bienes de todo tipo.[85]

En la formación de un estado y en la elaboración de su sistema de rentas públicas, uno de los primeros y más importantes pasos es el censo de la población, las tierras, los rebaños y la producción del año en curso. La tradición oral recogida por Betanzos atribuye la realización del censo a la época de Pachacuti. A otro le dijeron que tales procesos cuantitativos databan de mucho antes; hay una fuente, el super-

que manifiestan Cunow, 1937, p. 159, y Trimborn, 1925, pp. 209-10, al usar este dato, pienso que Valera confunde aquí un señor local, étnico con un funcionario estatal; véase González Holguín [1608], 1952, p. 208. *"Llactacamayoc.* Curaca teniente del principal, mandón, o executor de lo quél manda."

[83] *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 178; Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 60.

[84] Cieza [1553], l. II, cap. XX; 1967, p. 66. Castro y Ortega informan desde la costa que los gobernadores no permanecían mucho tiempo en las "provincias", cuyo clima no les sentaba.

[85] Zárate [1555], l. IV, cap. XIV; 1944, p. 132; Garcilaso [1617], l. II, cap. XX; 1960, p. 114; y [1609], l. IX, cap. XXIV; 1960, p. 361.

ficial Borregán, que ubica su origen en una época tan tardía como la de Huayna Capac.[86] No hay razón para dudar la tradición temprana; el *quipu,* en cuanto artificio mnemónico, existía probablemente mucho antes de Pachacuti, y hasta posiblemente antes de los incas, pero un censo de alcance nacional sólo llega a desarrollarse cuando se expanden y se hacen más complejos el estado y su burocracia. Quince años después de la invasión europea, por lo menos en un lugar (Xauxa) se mantenía el registro anudado en *khipu* de todas las provisiones estatales, lo que indica la fuerza y la persistencia de esta práctica burocrática.[87]

Se llevaban registros en todos los niveles de la sociedad. Santillán nos dice que el *curaca* de una *pachaca* informaba acerca del número de los nacidos y fallecidos "y de todos le diere cuenta[...]". En el momento de la inspección, que según Huaman Poma se hacía en noviembre, estos datos eran retrasmitidos a los *quipu camayoc* de la unidad decimal más amplia y eventualmente pasaban al administrador regional. En los niveles inferiores esos *camayoc* eran los ancianos y los incapacitados; en los depósitos más importantes y en las ciudades es posible que hayan sido funcionarios con dedicación exclusiva; los estadísticos de más alto rango eran probablemente parientes del rey.[88] Cobo copió de alguna parte la información de que se llevaban *quipu* diferentes para los distintos asuntos: unos para personas, otros para las tierras, otros para soldados o para ceremonias. Puede haber habido *quipu camayoc* en el Cuzco que se ocupaban de ciertas categorías en escala nacional. Esos especialistas instruían a sus sucesores asegurando así la continuidad, dice Cobo.[89] Lamentablemente, hoy no hay modo de discriminar con precisión las distintas clases de estadísticos. Había una jerarquía de encargados de registros capaces de proporcionar información acerca de la cantidad de ciudadanos obligados a prestaciones rotativas en cualquier región dada, del número de camélidos pastando en las dehesas estatales, del maíz, la lana o las telas acumuladas en determinado depósito y de cualquier otro asunto de interés para los planificadores. Cieza nos dice que había tanta "razón" en el cómputo de las rentas públicas que se disponía de datos "a cabo de un año o de diez o de veinte[...]", mientras que Polo observa que

[86] Betanzos [1551], cap. XII; 1968, pp. 34-35.

[87] Los *quipu* han sido descritos tantas veces que no parece haber motivo para hacerlo de nuevo. Véase Locke, 1923; Rowe, 1946, pp. 325-26. Polo [1571], 1916, pp. 77 y 136.

[88] Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 107; Huaman Poma [1613], 1936, p. 257. Garcilaso afirma que los *quipu camayoc* eran seleccionados por haber "dado más larga experiencia de su bondad[...]".

[89] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, p. 143.

no se yerra en la cuenta ni de una gallina ni de una carga de leña que cierto es cosa que no se puede creer pero tienen destos grandes oficiales.[90]

Un eficaz sistema censal es, entre otras cosas, una indicación de la fuerza del estado. La burocracia siempre siente la tentación de congelar la situación, de mantenerla cuantificable, controlable y estable. Al comentar el sistema inca, Santillán asegura que se castigaba a quienquiera se fugara de un pueblo a otro, mientras que según Polo

las contribuciones e distribuciones eran facilícimas[...] [ya que] es la obligación que cada vno tenya de no dexar su tierra[...]

Sabemos que no pudo haber sido tan fácil. Había quienes se iban a la guerra y nunca volvían, quienes eran trasladados como *mitima* o se convertían en "criados perpetuos", y también, debemos suponer, quienes eludían la enumeración. Sin embargo, creo que Polo, como administrador, refleja fielmente el espíritu burocrático de los funcionarios censales del Inca.

Algunos sectores del sistema de rentas públicas funcionaban sin necesidad de una exigencia especial. Eran actividades repetitivas y previsibles, similares a los deberes recíprocos a los que el campesino atiende en cuanto miembro de la comunidad étnica; una vez establecidos, los dominios del estado eran cultivados por las unidades domésticas campesinas, las que no asumían ninguna responsabilidad por el éxito de la cosecha. La administración de estos sectores es igualmente simple: requería primordialmente asegurarse de que los *curaca* impusieran el cumplimiento debido de las prestaciones rotativas.

Si pasamos de los deberes cíclicos, permanentes, a los ocasionales, tales como la construcción de caminos y fortalezas, la ampliación del riego y de los andenes, el servicio militar o la minería, es evidente que éstas requerían mucha mayor previsión. Habrá sido menester conciliar las pretensiones de grupos rivales de burócratas de usar los servicios del mismo número de casados físicamente aptos. También desempeñarían su papel los intereses y las ambiciones del rey. La expresión institucional y administrativa de todas estas fuerzas tendría gran interés, pero en 1955 no disponemos de ningún detalle al respecto. El material dinástico recopilado por Betanzos, y que ya hemos mencionado reiteradamente, es quizá el que más se aproxima a una buena descripción del sistema.

Antes de asignar una tarea extraordinaria, se reunía en el Cuzco a los personajes responsables de su ejecución, tanto los parientes del rey como los *curaca* étnicos más importantes. La reunión era a la vez

[90] Cieza [1553], l. II, cap. XII; 1967, p. 36; Polo [1571], 1916, pp. 82-83.

administrativa y ceremonial: el rey ofrecía *chicha* y coca, "después de haberse holgado[...] cinco días en sus fiestas y regocijos[...]". Luego se planeaba, discutía y ratificaba la tarea del año, y los asistentes regresaban a sus satrapías cargados de dádivas.[91] Sólo podemos hacer conjeturas acerca de las maniobras que precedían a la reunión, de quiénes eran los "orejones" que participaban en el consejo y del grado de libertad con que allí podían expresarse las opiniones y defenderse los intereses locales.

Hubo necesariamente normas que regulaban las contribuciones de las diferentes regiones y etnias. En otro lugar he mencionado ya ciertas especialidades locales: proveer portadores de literas, "correones" aportar moluscos vivos, mineros o plumeros. Polo distingue lo que se cargaba en las provincias más remotas, con lo cual sólo

> se pretendía el recognoscimiento y que la grandeza del señor se entendiese sino era oro y ropa porque era poco el peso[...] y de las demás comarcas se traya la comida quanto más cerca trayan más y quanto más lexos menos[...]

Cieza afirma que muchos de los bienes producidos en el norte se quedaban almacenados en Quito. Cuando el joven Huayna Capac llegó allí por primera vez "le entregó el gobernador de su padre los tesoros que eran muchos con la ropa fina[...]". No es necesario aceptar literalmente estos elementos de la tradición oral; bastan para indicar una manera de organizar las reservas.[92]

Una vez fijada la política a seguir en el año o período del caso, las fuentes nos aseguran que "todos estaban al tanto" de lo que tenían que hacer:

> era claro y cierto lo que a cada uno cabía[...] [la tarea] dividida por sus pachacas y guarangas y todos eran iguales[...] y no se pedía a una pachaca o guaranga más que a otra[...]

[91] Betanzos [1551], caps. X, XIII y XVI; 1968, pp. 29-30, 37 y 46.

[92] Polo [1561], 1940, p. 170; Cieza [1553], l. II, cap. LXV; 1967, p. 219. Santillán indica, bastante oscuramente, que "para[...] cobrar el inga los dichos tributos con más facilidad y comodidad apareó y hermanó las provincias de dos en dos para que aquéllas supiesen[...] o en los tributos hubiese alguna falta así como en no ser buena la ropa[...] a la otra provincia que estaba hermanada con ella lo supiese[...] ([1563-64], par. XLV, p. 115). Es muy difícil establecer qué significa esta "hermandad"; puede tener algo que ver con el sistema de "mitades" *(saya)*, muy difundido en los Andes. Ésta es la clase de detalle administrativo y económico que nos hace falta.

Hablando de mitades, hay que notar que cuando llegaban al Cuzco los trabajadores de la prestación rotativa, "tenía su distinto lugar la de Hanan y distinto la de Rurin[...]" (Román [1575], 1897, p. 28). De ser esto cierto, mostraría otro esfuerzo del estado por crear una continuidad entre la estructura social de la etnia y la de la capital.

y también

considerada la gente que hera menester para texerla se rrepartía ésta por los ayllos o parcialidades[...] tenyéndose siempre qüenta que este trauajo fuese ygual[...][93]

Las fuentes reiteran este énfasis en cuotas "conocidas", una rigidez en la expresión que probablemente refleja la perspectiva de sus informantes, gente andina del siglo XVI, abrumados por las nuevas tasas en especie y en dinero, y que además variaban con frecuencia. Polo nos dice que en su época, en las sexta y séptima décadas del siglo XVI, la gente seguía aferrándose a las antiguas proporciones, pese a que habían tenido lugar catastróficos cambios demográficos. El licenciado da el ejemplo de cómo se impuso un tributo en dinero en Charcas a

tres parçialidades la vna destos huros pescadores que serán más de la mytad[...] los otros se llaman casayas e la otra parçialidad son yndios çuras[...] se juntan de todos treynta yndios principales e quipocamayos. Haçen sus qüentas por la horden acostumbrada[...] con sus piedras e machizes los frisoles puestos en el suelo.
Finalmente en menos de tres oras supo delante de my cada parçialidad lo que le cauía[...]

La fórmula para dividir una tarea entre los *ayllu* de una etnia determinada o entre las subdivisiones decimales de una "provincia" era fija y conocida: por ejemplo, en el caso de arriba, a los *uru* a pesar de ser más de la mitad de la población, no les tocó más que dos de los once mil pesos porque

en tiempo de los yngas nunca los huros entraron en contribuçión para nyngún género de tributo[...] y porque siendo este tributo en plata no era gente que podía rresidir en Potosí para buscarla[...][94]

Para "facilitar" las cuentas, la burocracia cuzqueña había intentado superponer una administración decimal a las unidades étnicas y de parentesco. No podemos establecer en la actualidad el modo en que se interpenetraban estos dos sistemas, cómo eran resueltas las inevi-

[93] Santillán [1563-64], par. LII; 1968, p. 117; Polo [1571], 1916, p. 128.
[94] Polo [1571], 1916, pp. 164, 167 y 178. En el mismo memorándum el licenciado sugirió que los corregidores y otros recaudadores de tributo de su época siguieran este procedimiento, un temprano ejemplo de "antropología aplicada", que no fue escuchado. Para exposiciones adicionales de la drástica disminución de la población andina en la época de Polo, véase Rowe, 1946, pp. 184-85, y Kubler, 1946, pp. 334-40.

tables discrepancias ni cómo coexistían y operaban los dos sistemas yuxtapuestos en contextos tan diferentes.

Como se puede apreciar, no disponemos todavía de los datos necesarios para un examen verdaderamente funcional del sistema inca de prestaciones rotativas. No obstante, con la precedente descripción de las obligaciones y de la reglamentación administrativa logramos alguna visión del mismo. Comprenderemos mejor su funcionamiento si consideramos las violaciones de las normas y otros modos de negarse a cumplirlas.

No abundan los datos sobre este tipo de infracciones. La mayoría de los cronistas afirman, como Polo, que

> no había memoria[...] en dexar de dar lo que se pedía[...] [o] de pensar que hubieze remedio[...][95]

Si bien sostiene que era posible apelar contra la asignación de una tarea y que los administradores cuzqueños atendían tales quejas, Cieza dice que "los naturales [no] dejaban de pagar lo ya debido e impuesto[...]". Aun así, teniendo en cuenta la actitud que en todas partes y en todas las épocas ha manifestado el campesinado ante las imposiciones estatales, habría que esperar casos de evasión y de franca negativa a cumplir las tareas.

Los datos más interesantes provienen de uno de los cuestionarios llenados unos 25 años después de la invasión por los administradores de un valle costeño. Castro y Ortega Morejón nos dicen que por haber

> faltado en algún tributo[...] o que no se hobiesen beneficiado las chácaras de el inga[...] para los tales delitos enbiava sus vesitadores de dos en dos años[...] munchas veçes mandava matar a un yndio porque se havía huydo con la carga que llevava para el inga.
> El que venía castigar los delitos llamávanle ocha camayo que quiere dezir el que castiga los pecados y éste era el que más se temía quando venía[...] quando el crimen tocase a el inga siempre se llevaba toda la hazienda y çerviçio y ropa del que delenquía[...]

También merecía un severo castigo la violación de los mojones fijados por el estado, que yo interpreto como tentativas de recuperar tierras enajenadas, o el uso de aguas estatales para el regadío de subsistencia.[96]

Garcilaso dice que también eran castigados los *curaca* que violaban las normas que regían las prestaciones rotativas. El lector recordará su

[95] Polo [1561], 1940, p. 148.

[96] Cieza [1553], l. II, cap. XVIII, p. 60; Castro y Ortega [1558], 1974, pp. 97 y 99; Santillán [1563-64], par. XV y XXV; 1968, pp. 108 y 110; Salcamayhua [¿1613?], 1968, p. 291.

afirmación de que en un caso que él conoció el señor hizo trabajar sus chacras por su gente antes de que ésta hubiera atendido a sus propias tierras. Al ser "descubierto", "lo ahorcaron por quebrantador del orden que el inca tenía dado[...]".

Es muy probable que los administradores e inspectores cuzqueños cometieran desfalcos. La tentativa de un orejón de "esconder" a cierto número de campesinos para su provecho y poder personal,[97] es uno de los pocos ejemplos que ha dejado filtrar hasta nosotros la idealización de los cronistas. Huaman Poma refleja mejor los sentimientos de la plebe cuando nos dice que muchos de los inspectores y recaudadores "lleuauan cuentos y mentiras enbustis al ynga[...]".[98] El hijo de señores huanuqueños comparte con sus colegas una actitud admirativa respecto de la eficacia y rectitud del sistema administrativo inca, pero en lo que toca a los recaudadores de las rentas del Tahuantinsuyu, su íntimo conocimiento de la situación local era más fuerte que la nostalgia de las glorias pasadas.

Sabemos también que las prestaciones regulares y otras imposiciones del Cuzco provocaban a veces la rebelión. Con la mayor frecuencia, eran los pueblos recientemente conquistados los que volvían a alzarse en armas una vez que se percataban claramente de la amplitud de la contribución que se les exigía. El señor "natural" de la isla de La Puná ahogó y mató a un grupo de orejones, cansado de alimentar al ejército de ocupación. Poblaciones de la montaña húmeda, a las que se exigía la entrega de astas de chonta, una madera dura, se rebelaron contra lo que consideraron una cuota desmesurada. Se dice que el Inca Urcon, un oscuro personaje de la tradición dinástica, fue asesinado por campesinos obligados a arrastrar una piedra gigantesca.[99]

Aunque son escasos los datos sobre delitos concretos, y nuestras fuentes no ahorran esfuerzos para convencernos de que "todo el mundo obedecía", su evaluación de las obligaciones impuestas por el Tahuantinsuyu son categóricas: era un sistema riguroso que exigía muchos esfuerzos inútiles simplemente para mantener ocupados a los "vasallos" y apartarlos de las fechorías. Hallamos esta opinión expresada

[97] Véase el capítulo 8. Según la leyenda este derroche de trabajo humano condujo a la aparición de los criados *yana*.

[98] Huaman Poma [1613], 1936, p. 363. Véase también Garcilaso, quien se refiere a la verificación en el trabajo de los *quipu camayoc* ([1609], l. VI, cap. VIII; 1960, p. 204).

[99] Cieza [1553], l. I, cap. LIII; 1947, p. 406; Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, pp. 223-24; Murúa [1590], l. II, cap. III; 1946, p. 110. Vimos anteriormente que algunas tareas difíciles y pesadas, tales como la minería y la construcción de fortalezas, les eran adjudicadas como castigo a los rebeldes (Cieza [1553], l. II, cap. LXVI; 1967, p. 222; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XVI; 1951, p. 320).

no sólo por la gente del virrey Toledo como Sarmiento de Gamboa, sino también por Polo y Santillán, Huaman Poma y Garcilaso, y hasta por Blas Valera.

Una de las primeras formulaciones de esta opinión la encontramos en Santillán:

que[...] ninguno estuviese ocioso y así era el vicio más castigado entre ellos el holgar y[...] la mayor honra[...] era de buenos labradores y trabajadores.

Huaman Poma se hace eco de Santillán:

an de trauajar - y a[l] que no tenía qué hazer hacía soga o trayya leña o paxa para su casa[...] que no fuesen ociosos y holgasanes[...]

Murúa dice que

si eran mujeres se iban hilando por no ir ociosas[...] aunque estuviesen asentados parados o caminando no habían de estar ociosos[...]

Hasta un autor tan benévolo con los incas como Garcilaso dice que

[los reyes] no podían estar ociosos sin hacer nuevas conquistas así para ocupar los vasallos[...] como para gastar sus rentas que eran los bastimentos[...] que cada provincia y reino conforme a sus frutos y cosecha contribuía[...]

Cobo ofrece una explicación diferente del hecho:

[Para] domar gente tan bárbara e indómita el medio principal[...] fue hazer que sus súbditos fuesen pobres y anduviesen continuamente ocupados con excesivos trabajos para que[...] les faltase el brío y ánimo de aspirar a levantarse[...][100]

Cuando llegamos a un autor como Sarmiento, cuya tarea era poner de relieve el carácter usurpador de la dinastía inca y de las persecuciones que emprendió, la impresión general de que las prestaciones rotativas eran con frecuencia superfluas alcanza su más clara expresión. El cronista de confianza de Toledo sostiene que los trabajos eran en extremo pesados, que se proseguían día y noche y que sólo se les dejaba libres a los campesinos tres meses por año para cultivar sus propias tierras y atender a sus demás asuntos personales:

[100] Santillán [1563-64], par. XII; 1968, p. 107; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 314 y 193; Murúa [1590], l. III, cap. XXIX; 1946, pp. 233-34; Garcilaso [1609], l. VII, cap. XVIII; 1960, p. 273; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXV y l. XIV, cap. XI; 1956, pp. 136 y 258.

púsoles tributes tan pesados que ninguno era señor de una mazorca de maíz[...] ni de una oxota que es su zapato... ni de casarse[...] sin expresa licencia de Topa[...][101]

Mientras que otros autores confunden con frecuencia la tenencia aldeana étnica con la obligación de prestaciones al estado, Sarmiento, al contrario, ignora la estructura perdurable de la etnia y supone que toda la vida campesina era absorbida por los deberes respecto del Tahuantinsuyu.

Solamente uno de nuestros cronistas manifiesta algunas dudas frente al monótono coro: Polo de Ondegardo. Acepta la teoría de que los trabajos arbitrarios eran casi más importantes que las prestaciones rotativas productivas; peor todavía, cuando en 1570 empezó la presión del virrey, logró omitir sus dudas de años anteriores. Pero en su memorándum a la audiencia y al rey, firmado diez años antes, en 1561, Polo expresa sus reservas ante la opinión europea prevaleciente de que las prestaciones rotativas se consagraban a tareas inútiles, diciendo que tal cosa podía suceder sólo cuando no había otras útiles:

era muy principal intento que la gente no holgase[...] después que los ingas estuvieron en paz hazer traer de Quito al Cuzco piedra que venía de prouinçia en prouinçia[...] *avnque ellos dan tanbién otras razones por que se hazía*[...][102]

Tal vez no sea fácil establecer el sentido verdadero de la versión europea tan difundida, pero creo que merece un breve comentario. Las prestaciones rotativas eran tareas onerosas aunque se limitaran al cultivo de las tierras del Cuzco y a tejer telas para el estado. Si se agrega a esto las ocasionales imposiciones de servicios en el ejército, en los caminos y tambos, *chasqui* y puentes, estas tareas, por equitativamente que hayan sido repartidas, tienen que haber parecido formidables. Si a ello añadimos los gigantescos trabajos públicos de edificación casi faraónica, con sus interminables subidas y bajadas de inmensos bloques de piedra, es comprensible que el campesino medio, originario de alguna zona no muy lejana al Cuzco, y sujeto a prestaciones rotativas, haya pensado que la mayoría de estas tareas tenían por objeto mantenerlo alejado de su hogar y de sus responsabilidades personales. Algo de esta sospecha se deslizó en los informes de nuestros cronistas.

Pero me aventuraría a sugerir que por lo menos en parte esta reacción de nuestros informantes europeos tiene muy poco que ver con el rigor objetivo de la prestación rotativa impuesta por los incas. Quizás

[101] Sarmiento [1572], 1943, p. 227.

[102] Polo [1561], 1940, pp. 138 y 171. El subrayado es mío. Compárese con los análisis ulteriores de Polo [1571], 1916, pp. 116 y 132.

refleja simplemente la opinión, difundida entre los linajes reales del Cuzco, de que el campesino era haragán, elusivo y poco digno de confianza, por lo menos en cuanto se refiere al Cuzco. La única manera de tratarlo era mantenerlo ocupado con una multitud de tareas, aunque fueran innecesarias, para no dejarlo a merced de su "natural indolencia". No quiero decir con esto que los parientes del rey tuvieron éxito en sus esfuerzos por llevar a la práctica tal actitud; pueden o no haberlo tenido, eso no lo sé. Pero la actitud existió y se eternizó, reflejada en las obras de los cronistas europeos, muchos de los cuales conocieron a los personajes reales en los primeros días de la invasión. Pedro Pizarro, sobrino y paje del marqués, que tuvo amplia oportunidad de conocer bien a muchos miembros de la realeza inca, comenzando por Atahuallpa, nos dice:

> En el Cuzco[...] eran tanto los atambores que de noche se oían por todas partes[...] bailando y cantando y bebiendo[...]
> Cotidianamente esto se usaba entre estos señores y señoras y orejones. Inocentes los demás indios naturales[...] porque todo el año los traía ocupados en trabajos para el señor. Decían estos señores[...] que a los naturales[...] los hacían trabajar siempre porque ansí convenía porque eran haraganes y bellacos y holgazanes[...][103]

[103] Pedro Pizarro [1571], 1963, p. 197.

6. EL REPARTO DEL EXCEDENTE O EL ESTADO REDISTRIBUTIVO

El esfuerzo ideológico realizado para trasferir al nivel estatal las obligaciones de reciprocidad andina tuvo por lo menos un éxito parcial: convenció a los cronistas europeos y hasta a algunos estudiosos modernos de que el estado inca controlaba toda la vida económica del país y lo hacía esencialmente con fines de bienestar.

Durante siglos se puso el hincapié donde no correspondía: subestimamos la persistente autosuficiencia y la reciprocidad del esfuerzo económico campesino, aun después de la conquista inca, y confundimos el carácter y los objetivos de las funciones redistributivas del estado. Al monopolizar para uso estatal las prestaciones rotativas del campesinado y todo el esfuerzo productivo de sus *yana,* además de eliminar gran parte del intercambio, el estado tuvo a su disposición vastos depósitos. De estas reservas sólo una fracción se consagró al uso exclusivo de la corte. El grueso de las existencias fueron distribuidas donde se pensó que serían mejor aprovechadas... En este sentido el estado inca actuó como un mercado: absorbió la producción "excedente" de una población autosuficiente y la "cambió" alimentando a los linajes reales, al ejército y a quienes efectuaban prestaciones rotativas, a la vez que entregaba una buena parte de la misma en forma de dádivas y mercedes.

La generosidad del señor étnico, y, por extensión, del estado, era institucionalizada, obligatoria: uno de los títulos honoríficos del rey era el de *huaccha cuyas,* "amoroso y amigable" con los débiles.[1] *Huaccha* ha sido tradicionalmente traducido por los europeos como "pobre", así como *capac* se convierte en "rico". En realidad, y como lo explican muy bien los diccionarios del siglo XVI, el *huaccha* era el huérfano, el desvalido, el débil, mientras que *capac* quiere decir fuerte, todopoderoso. Garcilaso traduce *capac* como "que es rico de magnanimidades y de realezas para con los suyos", y en otra ocasión lo parafrasea: "quiere decir rico no de bienes de fortuna sino de excelencia y grandeza de ánimo". El rey Huayna Capac

> jamás negó petición que mujer alguna le hiciese de cualquier edad calidad y condición que fuese[...] A la que era mayor de días que el inca le decía:

[1] Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, p. 37. Santillán [1563-64], par. XLVI; 1968, p. 116. Garcilaso [1609], l. I, cap. XXVI; 1960, p. 39. Salcamayhua [1613], 1968, p. 301.

"Madre hágase lo que mandas"; y a la que era igual en edad[...] le decía "hermana, hacerse ha lo que quieres"[...][2]

Cronistas como Betanzos, Murúa y Huaman Poma, Garcilaso, Blas Valera y Salcamayhua, cuya información provenía de estratos profundos de la tradición cultural andina, califican con frecuencia a uno u otro rey de "franco y liberal", la imagen tradicional del buen señor. Ocasiones especiales como la muerte del rey o la asunción de uno nuevo eran momentos en los que se distribuían grandes cantidades de comestibles, *chicha* y tejidos a los "pobres".[3] A todos quienes se presentaban en el Cuzco en calidad de señores étnicos, peregrinos o cargadores de "tributo", se los alimentaba y se les daban obsequios y chicha. Pese a sus exageraciones, Blas Valera expresó adecuadamente las expectativas culturales de su madre chachapoya y sus parientes al decir que "se podría[...] llamar diligentes padres de familia o cuidadosos mayordomos[...]" a los reyes.[4]

Salcamayhua relata que un rey fue tan generoso que se arruinó y tuvo que "inventar" los impuestos para poder hacer frente a sus obligaciones de hospitalidad. Otro oyó decir que la muchedumbre reunida en el Cuzco para un festival de la cosecha había murmurado acerca de la insatisfactoria recepción. En el banquete del año siguiente el rey hizo que sus servidores fabricaran enormes queros de madera, en los que se obligaba a beber *chicha* a todos los huéspedes, tres veces por día, sin permitirles que se levantaran a orinar.[5]

Al hablar de Sinchi Roca, se le dijo a Cabello Valboa que

éste alló el estilo para atraer y entretener estas naciones sin que su corte y casa a nadie jamás enfadase que fue tener de ordinario mesa puesta y vasos llenos para quantos a ellos se quisiesen llegar y siempre de día y de noche ocupados en bayles y músicas a su modo ansí los naturales como los estrangeros[...][6]

Es posible que Sinchi Roca no haya existido nunca como personaje histórico, y es obvio que "el estilo" que la tradición oral le atribuye es tan viejo como la humanidad, pero el informe de Cabello trasmite la expectativa de que en el territorio inca sobrevivió el establecimiento del estado.

[2] Garcilaso [1609], l. I, cap. XXVI; 1960, p. 39 y l. VIII, cap. VII; 1960, pp. 301-02.

[3] Salcamayhua [1613], 1968, p. 303.

[4] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XII; 1960, p. 164 y cap. XVI, p. 170.

[5] Salcamayhua [1613], 1968, p. 295.

[6] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XI; 1951, p. 274.

Aparte de su hospitalidad, los reyes otorgaban objetos que anteriormente habían sido definidos como privilegios reales. A los miembros de linajes reales y a las autoridades étnicas cuyo apoyo era indispensable en la versión inca del "gobierno indirecto", se les concedían piezas de ropa *cumbi*, que el rey se quitaba algunas veces de su propia espalda. Cuando se consideraba necesaria una dádiva especial, se hacían obsequios de plumas, objetos religiosos, el derecho de usar hamacas o andas, mujeres del serrallo real, ciertos tocados y hasta tierras. El mero hecho de que un artículo viniera del Cuzco aumentaba muchas veces su valor y mejoraba la condición social de quien lo recibía. Eran muy estimados los granos minúsculos de maíz de los santuarios del lago Titicaca, donde se lo cultivaba a 3 850 metros; ciertos alimentos sacramentales eran distribuidos desde el Cuzco a todos los principales adoratorios del país.[7] Cuando Cieza se admiró de que se arrastrara piedras desde el Cuzco a Tomebamba, Garcilaso comenta que se hacía tal cosa "por hacer favor y merced a aquella provincia".[8]

"Por animar a la demás gente",[9] el *curaca* se encargaba, entre otras cosas, de inaugurar el ciclo agrícola anual. Los reyes se apropiaron de este privilegio, y con una *taclla* calzada de oro abrían la temporada de siembra anual; luego dirigían la cosecha. Pachacuti hizo otras tareas manuales: cuando se edificó Intihuasi, la casa del Sol, trazó los "planos" y luego ayudó a los miembros de los linajes reales en la construcción.[10] Según la tradición oral dinástica, un rey anterior empleó sus propias manos en el drenaje de un pantano y la construcción de un camino. Nos sentimos tentados de ver en todo esto algo más que los actos análogos en una sociedad moderna de colocar una primera piedra o dar el primer puntapié a la pelota. Como en el caso muy similar de la participación agrícola del rey en Dahomey, se trata de un vínculo, ceremonial, si se quiere, pero significativo, con la situación preestatal, relativamente reciente, de la comunidad étnica local. Allí, el "hombre fuerte" era todavía un agricultor, y todos tenían acceso a los bienes de capital, pero todos debían también trabajo y asistencia recíproca a sus parientes y a su etnia.

Cuando pasamos de la colectividad basada en el parentesco al estado, hay un cambio fundamental en el sentido y la función de la reciprocidad y la generosidad. La ayuda mutua para techar una casa o para sembrar, para elaborar chicha para un festival o cocinar para un *curaca* local se da entre parientes o habitantes de la misma etnia,

[7] Molina del Cuzco [1575], 1943, p. 69.
[8] Garcilaso [1609], l. VIII, cap. V; 1960, p. 299.
[9] Santillán [1563-64], par. L; 1968, p. 116.
[10] Betanzos [1551], cap. XI; 1968, p. 34. Garcilaso [1609], l. IX, cap. VII; 1960, p. 341.

y sus elementos provienen de un granero familiar. Esas relaciones de persona a persona y ese almacenamiento local ya no bastan cuando se trata de atender a millares de burócratas que desde Carchi a los valles Calchaqui realizan un censo, o a un ejército en campaña durante la conquista del altiplano. Hay que organizar sistemáticamente la producción de excedentes mediante prestaciones rotativas (*mita*) y la creación de fundos estatales; surge una maquinaria administrativa para planear, verificar y almacenar los ingresos del estado; y se erigen los depósitos indispensables para la redistribución, tanto en el centro, como en las regiones y a lo largo de las carreteras.

Los cronistas distinguen varias clases de depósitos:[11]

1. En cada centro administrativo "provincial" había instalaciones para el almacenamiento de los productos de las actividades estatales. Los bienes se entregaban a las *collca*, que consistían en hileras de edificios de piedra techados con paja, cercanos a los templos o a los galpones administrativos y militares, a veces en cerros que dominaban la ciudad. En la página 350 de la "carta al rey" de Huaman Poma vemos la ilustración de un grupo de ocho *collca* (véase también la p. 1150).

Es difícil estimar con precisión el volumen de los depósitos. Cieza dice que había más de 700 "casas" llenas de maíz y pertrechos bélicos en Vilcas, un importante nudo de trasportes en la sierra.[12] Cobo, en un párrafo que nos recuerda a Polo, dice que con frecuencia había entre

> veinte y cinquenta casas cuadradas y pequeñas como aposentos ordinarios a manera de torrecillas[...]

en un granero provincial.[13] Aunque en 1955 no disponemos de otros datos cuantitativos, sabemos que el volumen de lo almacenado era considerable aun juzgándolo según criterios europeos. Xerez, secretario del marqués durante la invasión, menciona varios depósitos y describe su contenido: en Coaque, en la costa ecuatoriana, donde la dominación inca nunca fue muy firme, aproximadamente 175 aventureros hallaron tejidos y alimentos en cantidad suficiente "en que había para mantenerse los españoles tres o cuatro años[...]". En Gua-

[11] Cieza menciona Vilcas, Xauxa, Bombin, Cajamarca, Huancabamba, Tomebamba, Latacunga, Quito, Caranqui, Hatuncana, Hatuncolla, Ayaviri, Chuquiabo, Chucuito, Paria, como centros importantes de almacenamiento; Cieza [1553], l. II, cap. XX; 1967, p. 65. Un siglo más tarde Cobo añade Pachacamac, Chincha, Tumbes y Chimu, todos en la costa; Cobo [1653], l. XII, cap. XXV; 1956, p. 114 y el cap. XXXII, p. 129. Para estudiar las relaciones entre depósitos serranos y costeños, véase Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 195.

[12] Cieza [1553], l. I, cap. LXXXIX; 1947, p. 435. Véase también *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 179.

[13] Cobo [1653], l. XII, cap. XXX; 1956, p. 124.

cabamba, un pequeño asentamiento en el desierto más al sur, Xerez vio "dos casas llenas de calzado y panes de sal y un manjar que parecía albóndigas y depósito de otras cosas para la hueste de Atabalipa". Cuando llegaron a Cajamarca, encontraron más "casas" repletas de tejidos para el ejército:

> los cristianos tomaron la que quisieron y todavía quedaron las casas tan llenas que parecía no haber hecho falta la que fue tomada[...][14]

En 1547, quince años después del desastre de Cajamarca, este sistema de depósitos se hallaba funcionando todavía. En los almacenes de Xauxa, Polo pudo obtener provisiones para alimentar a cerca de 2 000 hombres durante siete semanas.[15] Estimó que había más de 15 000 hanegas de comestibles, a pesar de los años de pillaje y desarticulación del sistema.[16] No es menester aceptar la precisión de las estimaciones de Xerez o de Polo para percatarse de que había considerables excedentes, cuidadosamente almacenados en vista de operaciones estatales en gran escala.[17]

Polo dice que las cosechas de los fundos estatales eran almacenadas separadamente de las obtenidas en los eclesiásticos; cuando cumplían con sus prestaciones personales, los campesinos eran alimentados con existencias de los depósitos del beneficiado por la jornada de trabajo.[18] No está claro en qué medida estaban separados los dos sistemas de almacenamiento en las regiones apartadas del Cuzco. Polo de Ondegardo se muestra categórico al respecto, y hasta pretende que los depósitos estatales eran más grandes que los de la iglesia,[19] pero la mayoría de las otras referencias a esa separación provienen de Acosta y Cobo, quienes copian a Polo. Garcilaso dice que el depósito era el mismo pero que había un modo de indicar y contabilizar el origen de los productos; los *quipu camayoc* sabían cuál era el *chuñu* del Sol.[20]

[14] Xerez [1534], 1947, pp. 322, 326 y 334. Véase también el Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 80.

[15] Cobo ha extendido las siete semanas a siete meses...

[16] Polo [1571], 1916, p. 77. Véase también Zárate [1555], l. VII, caps. I y V, 1947, pp. 563 y 566.

[17] Cieza [1553], l. I, cap. XLIV; 1947, p. 397. Para más detalles sobre los depósitos en los centros administrativos, véase Sancho [1535], cap. XVI; 1917, p. 191. Cieza [1553], l. I, caps. LVI, LXXV y LXXXIII; 1947, pp. 409, 425 y 432; l. II, caps. XII y XX; 1967, pp. 36-38 y 65. Molina de Santiago [1559], 1968, pp. 68 y 74. Murúa [1590], l. III, cap. XII; 1946, p. 192. Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 194. Salcamayhua [1613], 1968, p. 309.

[18] Polo [1561], caps. I y III; 1940, p. 149.

[19] Polo [1571]; 1916, p. 59.

[20] Garcilaso [1609], l. V, cap. V; 1960, p. 155 y el cap. VIII, p. 158.

Tampoco está clara la ubicación de los almacenes para los productos de los artesanos-criados como las tejedoras *aclla* o los plateros.[21]

2. Tampoco hay claridad en lo que toca a los depósitos de la aldea o la etnia. Al tratar de la tenencia de la tierra vimos que la comunidad asignaba tierras a todas las unidades domésticas, incluyendo al *curaca*, a los ancianos, los inválidos y los incapacitados por diversas razones. Lógicamente, esperaríamos que los productos de estos lotes fueran entregados al beneficiario, los hubiera trabajado o no. Esto sucedía casi con seguridad en la chacra del *curaca*, y es probable que se haya hecho lo mismo con los demás.

Sin embargo, algunos de los cronistas insisten en que existían depósitos comunales, de *sapsi*, con cuyas existencias se alimentaba a "las viudas y los huérfanos". Los datos no son concluyentes, dado que provienen principalmente de Blas Valera y Garcilaso, deseosos de defender a su país natal de las calumnias de autores anteriores, y que al hacerlo tendían a exagerar los rasgos de "bienestar" del sistema. Le atribuían al estado mecanismos de seguridad social que aun bajo el dominio inca eran provistos por la comunidad local étnica. Blas Valera habla de "pósitos comunes" (¿en ambos sentidos?), a los que contrasta con los reales. De los depósitos comunes se tomaban alimentos para los inválidos o en casos de "esterilidad" y guerra. Según el jesuita de Chachapoyas, esas reservas provenían de las reservas reales, y no podían ser utilizadas por el estado.[22] Esta distinción entre los depósitos reaparece en Garcilaso,[23] pero ya sabemos que él tuvo acceso a los manuscritos de Valera. No encontramos tal distinción en ninguna otra fuente, y un procedimiento que hace depender el bienestar de la aldea de la "generosidad" estatal es contrario a la lógica básica de la organización social andina. Esto hace responsable a la comunidad aldeana o étnica de su propia subsistencia y bienestar, mediante la reciprocidad.

No obstante, es posible que la aldea haya tenido alguna clase de silo comunal para emergencias, llenado con aportes de trabajo o aun de bienes entregados por cada unidad doméstica. Huaman Poma, habitualmente confiable en materia de agricultura, dice que llevaban comida para

metellos en los depócitos y despensas de los yndios pobres y de las comunidades y de los caciques principales en todo el rreyno,

[21] Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 80. Cieza [1553], l. II, cap. XX; 1967, p. 67.

[22] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, caps. XIV y XVI; 1960, pp. 168 y 170; l. VI, cap. XXIV; 1960, p. 240; Jesuita Anónimo [¿1613?]; 1968, p. 178.

[23] Garcilaso [1609], l. V, caps. VIII y XIII; 1960, pp. 158 y 165; [1617], l. II, cap. XXIII; 1960, t. III, p. 122.

pero no da detalles, y el párrafo es vago y se presta a diversas interpretaciones. Por ejemplo, sabemos que el señor local tenía la obligación de ser "generoso" y de mantener y festejar periódicamente a toda la población. ¿No se referirá al depósito del *curaca* esa mención de un silo comunal? ¿Y no podría aplicarse la referencia a la despensa de los *huaccha* a las reservas propias de cada linaje, aunque hubieran sido producidas por el trabajo comunal de los parientes de los ancianos y los inválidos? Finalmente, el mismo tono de la página 1149 citada no sólo es vago sino también de exhortación; la ilustración de la página 1150 muestra gallinas y otras evidencias de trasculturación; Huaman Poma parece mezclar aquí lo que debería ser con lo que realmente sucedía. Tal vez convenga dejar en suspenso el problema de los depósitos comunales.

3. Los testigos que acompañaron a Pizarro cuando éste hizo su entrada triunfal en el Cuzco expresan un asombro unánime ante las dimensiones y el contenido de los depósitos de la capital. Sus descripciones se refieren sobre todo a los objetos de oro y plata hallados en los templos, pero había muchas otras maravillas, aunque su valor monetario fuera menos inmediato. Había tanto de todo que en su informe oficial al rey, Pero Sancho dice:

> y no cabe en el juicio cómo han podido dar tan gran tributo de tantas y tan diversas cosas[...][24]

Pedro Pizarro dice que todos estaban de acuerdo en que "hasta allí era cosa de espanto y que a todos parecía era imposible acabarse jamás".[25]

Como en el caso de cualquier otra innovación de carácter estatal, la tradición oral dinástica le atribuye a Pachacuti la organización de los depósitos para almacenar la comida para los albañiles que construyeron y ampliaron la capital, o para los soldados que extendieron los dominios del Cuzco.[26] Cualquiera que sea su fecha, para 1532 ya había en todas partes grandes depósitos para proveer a los sacrificios a determinadas divinidades (como el Sol, el Trueno o el santuario de Huanacauri), o atender las necesidades del estado, del ejército y de las momias reales. Pedro Pizarro cuenta que habló con un hombre que había participado en dos ocasiones en el trasporte de cargas de maíz desde su Cajamarca natal hasta el Cuzco; cuando llegaban al destino se los enviaba a un lugar donde se depositaba todo lo proveniente de

[24] Sancho [1543], cap. XVII; 1917, p. 195.

[25] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 191. Véase también Estete [1535], 1918, f. 11.

[26] Betanzos [1551], cap. XII; 1968, p. 35, y cap. XIII, p. 40. Véase también Sarmiento [1572], 1943, pp. 231 y 234.

Cajamarca.[27] Esos traslados desde las provincias se hacían a tiempo para el Raymi, el festival estatal de la cosecha, en abril-mayo, aunque probablemente podían ordenarse en cualquier momento si lo requerían las necesidades estatales.[28] No podemos estimar hoy día el volumen ni la variedad de las entregas de las etnias al Cuzco. Algunos autores subrayan el carácter aleatorio y extorsivo de las exigencias, pero lo reclamado a los depósitos provinciales no afectaba a la subsistencia de los campesinos; el traslado desde Cajamarca no era sino una trasferencia de un depósito estatal a otro.

> Esta cantidad que al Cuzco llevaba así de la hacienda del rey como de la religión no era siempre una sino conforme habían sido las cosechas y la abundancia o escacez que había en los depósitos[...] teniéndose consideración a que siempre quedasen[...] bastantemente proveídos para los gastos ordinarios y necesidades ocurrentes[...][29]

Polo sostiene que cada vez que se recibía una orden la administración provincial sabía cuál era su cuota, y la podía enviar al Cuzco o a otro lugar.[30]

4. Además de las amplias instalaciones de almacenamiento del Cuzco y de los centros administrativos, también se depositaban alimentos, tejidos y armas en los *tambos* edificados a lo largo del camino real. Los construía la comunidad étnica local; disponían de galpones-dormitorios además de almacenes. Cobo menciona tambos de entre 35 y 100 metros por entre 10 y 17,[31] cosa que no debería ser difícil de verificar arqueológicamente, dado que muchas de tales estructuras todavía persisten y se reflejan en la toponimia de la zona. Quienes viajaban por asuntos de estado, los peregrinos, el ejército y el rey se detenían allí para alimentarse y pernoctar. Esto, y la tendencia a ubicar los tambos lejos de las aldeas, tenían por fin reducir la tentación de asolar las chacras.[32] Las fuentes pretenden que la rapiña y el despojo cometidos por la tropa a su paso eran castigados con azotes y a veces con la muerte.

El informante de P. Pizarro, el que antes de 1532 había trasportado en dos ocasiones maíz estatal desde Cajamarca, le dijo que paraban por las noches en esos tambos. Las cargas que llevaban tenían

[27] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 194.

[28] Polo [1571], 1916, p. 95; [1561], cap. XI; 1940, p. 172. Cobo [1563], l. XII, cap. XXX; 1956, p. 124.

[29] Cobo [1653], l. XII, cap. XXX; 1956, p. 124.

[30] Polo [1571], 1916, p. 127.

[31] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXII; 1956, p. 130.

[32] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 194. Anónimo Trimborn [1551], 1966, f. 458.

que ser entregadas intactas a la capital.[33] A Sancho de la Hoz se le dijo que los tambos eran hosterías para los funcionarios encargados de inspeccionar los cultivos y obras estatales; habrá visto por lo menos uno repleto de materiales de construcción destinado a trazar caminos.[34] El rey y sus capitanes se detenían en tambos; algunos eran lo bastante grandes como para que en ellos pudiera descansar o movilizarse y ser equipado "todo un ejército".[35]

Nuestras fuentes no están de acuerdo en cuanto a su ubicación exacta: Sancho sostiene que estaban separadas por una o dos leguas; Garcilaso localiza uno cada tres leguas; Cieza afirma que había uno cada cuatro "y aunque fuese despoblado y desierto había de haber estos aposentos y depósitos". Cobo aumenta esa distancia a entre cuatro y seis leguas.[36] No es probable que estuvieran situados a intervalos fijos, dadas las diferencias topográficas. Cieza sostiene que cuatro leguas (unos 20 kilómetros) era aproximadamente la distancia que se podía salvar cómodamente en un día. Zárate, que conoció los Andes en la primera década después de la invasión, dice que los tambos estaban esparcidos a lo largo de los caminos "de jornada a jornada",[37] y eran "unos palacios de muy grandes anchuras y aposentos". Pedro Pizarro, que al igual que Sancho vio el sistema en plena operación, se limita a ubicar tambos en todas las provincias.[38]

Después de desembarcar en Tumbes los europeos, saquearon unos depósitos en aquella costa.[39] Cuando llegaron a la sierra y alcanzaron a Atahuallpa en Cajamarca, el rey pidió en la primera entrevista que el día siguiente

le pagarían el desacato que habían tenido en tomar unas esteras de un aposento donde dormía su padre Guaina Capa cuando era vivo y que todo lo

[33] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 195; Sancho [1543], 1917, p. 191. La posibilidad de que fueron mercaderes se evalúa *infra,* en el cap. 7.

[34] Sancho [1543], cap. XVI; 1917, p. 190.

[35] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 217. Borregán [1562-65], 1948, pp. 78-90. Zárate [1555], l. I, cap. XI; 1944, pp. 44-45. Cieza [1553], l. II, cap. XXIII; 1967, p. 81. Polo [1561], cap. I; 1940, p. 134. Murúa [1590], l. III, cap. XVIII; 1946, p. 207. Garcilaso [1609], l. V, cap. VIII; 1960, p. 158. Cobo [1563], l. XII, cap. XXXII; 1956, p. 129.

[36] Sancho [1543], cap. XVI; 1917, p. 190. Cieza [1553], l. I, cap. LXXXII; 1947, p. 430. Garcilaso [1609], l. V, cap. VIII; 1960, p. 158. Véase también Montesinos [1644], cap. VIII; 1957, p. 33. Cobo [1653], l. XII, cap. XXXII; 1956, p. 129.

[37] Zárate [1555], l. I, cap. XI; 1944, p. 44.

[38] Estete y Hernando Pizarro pasaron una noche en un tambo, cerca de un puente; véase H. Pizarro [1533], 1959, p. 87, y Estete en Xerez [1534], 1947, p. 342.

[39] Xerez [1534], 1947, p. 326. Anónimo Sevillano [1534]. 1937, p. 81.

que habían tomado dende la bahía de San Mateo hasta allí y comido se lo tuviesen todo junto para cuando él llegase.[40]

Al día siguiente se mostró encolerizado porque las Escrituras no le habían "hablado", tal como se le había prometido, y se volvió a referir a los depósitos saqueados.[41] Poco después, cuando el rey cautivo esperaba su rescate, Hernando Pizarro, el bellaco hermano del marqués, hizo la primera incursión por el reino, hacia Pachacamac. Hasta Hernando, que no se asombraba ante nada, puesto que todo le parecía que era simplemente lo que le correspondía, dice con alguna admiración que

> cuando pasa la gente de guerra tienen depósito de leña e maíz e de todo lo demás e cuentan por unos nudos en unas cuerdas de lo que cada cacique ha traído. E cuando nos habían de traer unas cargas de leña quitaban de los nudos de los que lo tenían a cargo e anudábanlo en otra parte de manera que en todo tenían muy grand cuenta y razón[...][42]

Al hablar de los depósitos, la mayoría de las demás fuentes nos describen este sistema de contabilidad, usado también para el censo, por los pastores o en el registro de la tradición dinástica.

Todo depósito, fuese un tambo cualquiera junto al camino, un almacén regional, o la extravagante colección ornitológica del Cuzco, tenía su *quipu camayoc* residente. Algunos de estos contadores pueden haber sido de linaje real.[43] Huaman Poma nos dibuja en la página 335 a un funcionario, Apo Poma Chaua, uno de sus propios parientes, que puede haber sido un contador o un funcionario inmediatamente superior, a cargo del depósito regional en Huánuco Pampa. Lo que aquí y en otras páginas implica Huaman Poma es que tales funcionarios eran reclutados entre los señores étnicos locales y en algunos casos no hay razón para dudarlo. En la ilustración, el señor o *apu* Poma Chaua, *quipu* en mano, presenta sus cuentas a un orejón cuzqueño venido a inspeccionar el establecimiento. En otras páginas Huaman Poma nos dice que estos inspectores eran Papri o Chillque incas, o sea, que no pertenecían a los doce linajes reales originales. Provenían de los bien adoctrinados pobladores de las aldeas alrededor del Cuzco que fueron asimilados al rango de inca cuando las demandas de personal administrativo excedieron al número de parientes del rey. Huaman Poma se refiere con frecuencia y muy ásperamente a estos "incas de privilegio"

[40] Xerez [1534], 1947, p. 331. Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 177.
[41] Xerez [1534], 1947, p. 332. Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 85.
[42] Hernando Pizarro [1533]; 1959, p. 88.
[43] Zárate [1555], l. I, cap. v; 1944, p. 28. Murúa [1590], l. III, cap. XXII; 1946, pp. 217-18. Huaman Poma [1613], 1936, p. 336.

que fueron mandado a todo el rreyno a bisitalle los tanbos y monjas acllaconas y depócitos y comonidades y sapci de los yngas y de sus dioses[...][44]

Lo que implican las fuentes mencionadas es que tanto los contadores locales como los inspectores-visitadores formaban parte de la burocracia con dedicación exclusiva. Más abajo en la jerarquía actuaba un grupo de mayordomos, capataces y guardianes que aparentemente procedían de las etnias locales, sirviendo "por sus turnos", como parte de su *mita* al estado. Borregán, que vio el Tahuantinsuyu en acción, dice que había guardianes que vigilaban y reparaban los silos para que no los invadieran las ratas y no entrara la lluvia. Sostiene que quienes cumplían la tarea de tenerlos "cobijados y aderezados" eran "principales y mitimaes mudados".[45] Huaman Poma sugiere que muchos de estos servidores y hasta *quipu camayoc* eran ancianos, tullidos, jorobados y otros incapacitados para cumplir plenamente sus prestaciones personales. Pedro Pizarro describe a Sacsahuaman como un gigantesco depósito de armas, con muchos guardianes que cuidaban que las lluvias no dañaran las instalaciones y existencias.

Cieza de León aclara el problema de la identidad de los guardianes y mayordomos. Dice que en Vilcas, donde había un gran templo, palacios y las ya mencionadas 700 *collca* con maíz y armas, el personal de servicio ascendía a un total de 40 000 hombres,

> repartidos en cada tiempo su cantidad entendiendo cada principal lo que le era mandado por el gobernador que tenía poder del rey inga y que solamente para guardar las puertas del templo había cuarenta porteros[...]

y habla "de más de ocho mil indios para el servicio en Xauxa".[46] Cobo confirma esta información. Después de dar una lista de centros administrativos con almacenes y albergues para el ejército, nos informa que había un gran número de "indios de servicio" enviados "por sus mitas", por las aldeas vecinas.[47] En otro lugar afirma que los tambos eran construidos por la etnia local, que también proporcionaba el personal de limpieza y otros servidores.[48] Bernabé Cobo es también una de las pocas fuentes conscientes del tema del fraude y del desfalco en relación con

[44] Huaman Poma [1613], 1936, p. 363. También Murúa [1590], l. III, cap. XVIII; 1946, p. 206. *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. I, p. 178, donde se pretende que en Huamanga tales inspecciones se hacían cada tres años.

[45] Borregán [1562-65], 1948, p. 79.

[46] Huaman Poma [1613], 1936, pp. 187 y 201. Cieza [1553], l. I, caps. LXXXIX y LXXXIV; 1947, pp. 435 y 432.

[47] Cobo [1653], l. XII, cap. XXV; 1956, p. 114.

[48] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXII; 1956, p. 129. Murúa [1590], l. III, cap. XXVI; 1946, pp. 227-28.

la propiedad estatal. Lamentablemente, no se aleja mucho de los escalones inferiores en la jerarquía: todo robo por un ordenanza del tambo era compensado por su aldea, mientras que "era castigado" el delincuente; un hurto "en el tambo" cuyo autor era presumiblemente desconocido, llevaba al castigo del *curaca* a cargo de los guardianes; él a su vez castigaba "a los demás súbditos sus cuidantes por el descuido y poca guarda que habían tenido".[49] Quien no cumplía con alguna obligación o abandonaba una carga estatal era culpable de *capac hucha,* "que quiere dezir delito contra el rey", según Castro y Ortega.[50] No hay información acerca de las penas aplicadas por el fraude de un *quipu camayoc* o por connivencia con el inspector real para adulterar un censo, pese a que Huaman Poma afirma que con frecuencia los inspectores entregaban informes falsos y se dejaban influir por chismes.

Expuestos ya los métodos de almacenamiento y administración usados por el estado inca para manejar sus ingresos, podemos pasar al segundo paso del proceso redistributivo: la utilización de estos ingresos con fines estatales. Éste es un tema todavía discutido: algunos de los cronistas sugieren que el objeto principal del almacenamiento era la formación de reservas para tiempos de necesidad; el estado mismo justificaba la acumulación de vastos excedentes haciendo referencia a su gigantesco presupuesto de hospitalidad; en los datos de los cronistas encontraremos también otras interpretaciones. Tal vez logremos una nueva percepción del asunto siguiendo el flujo de los excedentes desde los depósitos hasta su recipiente.

Numerosas fuentes, desde los primeros testigos oculares de la invasión, como Xerez, Estete, Trujillo y P. Pizarro, hasta compiladores posteriores como el jesuita Cobo, destacan la finalidad primordialmente militar y gubernamental de los depósitos. A Xerez se le dijo tanto en Caxas como en Cajamarca que la inmensa acumulación de telas tejidas por las *aclla* en la primera localidad y almacenada en la segunda era para uso militar.[51] Otros nos han dejado descripciones de los gigantescos depósitos militares que vieron en la "fortaleza" de Sacsahuaman:

> todos estos aposentos estaban ocupados y llenos de armas lanzas flechas dardos macanas rodelas paveses que podían ir cien indios debajo de uno [de estos paveses] a manera de mantas para tomar fuertes[...][52]

[49] Cobo [1653], l. XII, cap. XXVI; 1956, pp. 117-18.

[50] Castro y Ortega Morejón [1558], 1974, p. 97. Véase también Cieza [1553], l. II, cap. XXIII; 1967, p. 81.

[51] Xerez [1534], 1947, pp. 326 y 334. Véase también el Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 80.

[52] Pedro Pizarro [1571], 1965, pp. 196-97.

Sancho de la Hoz, cuyo informe utilizó Pizarro, añade "y casa hay en que se guarden más de cien mil pájaros secos porque de sus plumas que son de muchos colores se hacen vestiduras", todo en un contexto militar.[53]

Los depósitos eran considerados objetivos militares. Cuando los europeos penetraron en el país, desde Cajamarca hasta el Cuzco, se encontraron con frecuencia con que los ejércitos de Quizquiz, al retirarse, habían quemado los depósitos a lo largo de la ruta.[54]

Con frecuencia se describen los depósitos provinciales en términos puramente militares. Los cuestionarios reunidos en las *Relaciones geográficas de Indias* indican que "todo" se guardaba en los depósitos de Xauxa, "de lo cual hacían mercedes a la gente de guerra y a los caciques y a los indios valientes[...]"; el centro administrativo de Vilcas tenía muchas *collca* llenos de alimentos, armas y tejidos para los soldados de paso y las guarniciones; la comida almacenada en los graneros de Pacajes, cerca de La Paz, estaba destinada a la alimentación de los soldados en ruta desde Charcas.[55]

Autores como Cieza y Polo, que se percataban de la complejidad de la sociedad inca y que en general simpatizaban con el carácter "organizado, ordenado", del pasado preeuropeo, indican igualmente que el fin primordial de los numerosos depósitos a lo largo de los caminos era militar. La descripción básica de Cieza nos dice que había

> muchos aposentos y grandes depósitos llenos de las cosas necesarias lo cual era para provisión de la gente de guerra porque en uno destos depósitos había lanzas y en otros dardos y en otros ojotas y en otros las demás armas que ellos tienen. Asimismo unos depósitos estaban proveídos de ropas ricas y otros de más bastas y otros de comida y todo género de mantenimientos de manera que aposentado el señor en su aposento y alojada la gente de guerra ninguna cosa desde la más pequeña hasta la mayor y más principal dejaba de haber para que pudiesen ser proveídos[...] y había tantos depósitos[...] que estaba el reino lleno dellos[...] En la comarca de las provincias unos palacios suntuosos para los reyes[...] y mayores depósitos que los ordinarios y en éstos estaba el gobernador y capitán mayor del inga con los indios mitimaes y más gente de servicio[...] Junto al templo y las casas de los reyes ingas había gran número de aposentos adonde se alojaba la gente de guerra y mayores depósitos[...] todo lo cual estaba siempre bastantemente proveído aunque mucho se gastase[...] Y al tiempo que no había guerra y el señor no caminaba por aquella parte tenía cuidado de[...] mandar bastecer los depósitos y renovarlos a los tiempos que convenían[...][56]

[53] Sancho [1543], cap. XVII; 1917, pp. 194-95.

[54] Sancho [1543], cap. IV; 1917, p. 141. Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 188. Cabildo de Xauxa, carta al rey en la *Revista Histórica*, Lima, 1941, p. 135.

[55] *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. 1, pp. 169, 181 y 338.

[56] Cieza [1553], l. I, cap. XLIV; 1947, p. 397 y el cap. LXXXIX, p. 435;

Además de esos depósitos fijos, el ejército en campaña llevaba consigo una buena cantidad de provisiones. Estete nos ha dejado una descripción del material que se halió en Cajamarca después de la captura de Atahuallpa: había enormes cantidades de tejidos, incluyendo ropa nueva que sería entregada al ejército victorioso en una futura celebración, *charqui* de camélido y otros alimentos, llamas e innumerables armas. Había tanta cosa "que a mi parecer fueran menester muchos navíos en que cupieron[...]"[57]

Se plantea una pregunta acerca de si esos depósitos y convoyes de aprovisionamiento eran adecuados para mantener a un ejército en campaña. La única batalla que el ejército inca libró en fecha lo suficientemente tardía como para que la pudieran describir con algún detalle los europeos fue el sitio del Cuzco que emprendió Manco Inca en 1535. Unas pocas veintenas de extranjeros, bajo el mando de Hernando Pizarro, auxiliados por varios cientos de Cañari y Chachapoyas lograron sostenerse durante casi un año contra un gran ejército sitiador reclutado por el inca.

Dos relatos de testigos oculares, independientes uno de otro, atribuyen el levantamiento del sitio a una escasez de alimentos.[58] El soldado anónimo afirma que las mujeres ya no se atrevían a llevarles alimentos a los sitiadores; cuando las provisiones se terminaron los hombres volvieron a sus hogares. ¿Por qué tuvieron las mujeres que llevar la comida? ¿Dónde estaba la intendencia inca y por qué tuvieron que depender los combatientes de sus propias despensas? Pedro Pizarro dice que las mujeres acompañaban a los soldados y que tenían que llevar y cocinar la comida de sus esposos. ¿Hay alguna razón para creer que en 1536 los depósitos estatales de la zona del Cuzco estaban vacíos, cuando sabemos que en otros lugares del reino estaban todavía llenos en 1547? La explicación tal vez se halle en la observación de Pedro Pizarro:

como se les acababa la comida a cabo de cuatro meses que habían estado en el cerco empezaron a desviarse y a faltar indios y irse a sus tierras que no los podían detener sus capitanes y también porque se les llegaba el tiempo de sus sementeras[...] y pasado este tiempo se desviaron a los cerros altos y iban y venían escuadrones de indios[...] y esta orden tuvieron hasta ir a sembrar sus sementeras[...] hasta que todos se fueron a sus tierras y los orejones y alguna gente de guerra se recogieron en [Ollantay] Tambo donde el inga

l. II, cap. XVI; 1967, p. 49, cap. XX, p. 65 y cap. LIII, p. 176. Se encontrará información similar en Hernando Pizarro [1533], 1959, p. 88. Román y Zamora [1575], l. III, cap. XII; 1897, pp. 201-03 y Polo [1561], 1940, p. 134; [1571], 1916, p. 128.

[57] Estete [1535], 1918, ff. 8r-8v.

[58] Anónimo [1539], 1934, pp. 31 y 37. Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 207.

estaba hecho fuerte aguardando a que pasase el invierno y las sementeras de los indios decían ellos que para tornar a poner cerco[...][59]

Creo que la clave de esta situación no está en el agotamiento de los depósitos. Durante el sitio, algunos sitiados rompieron el cerco de noche y con la ayuda de algunos "amigos" traidores fueron hasta Xaquixaguana, donde había aparentemente un depósito de maíz. Lo que parecería haberse agotado eran las *propias* reservas de los campesinos, y al llegar la estación de siembra nadie los pudo detener. Esto indica claramente la organización del ejército inca y el hecho de que el Tahuantinsuyu no podía, o no quería, interferir en la autosuficiencia de la comunidad étnica en los Andes.

El ejército no era el único grupo que se beneficiaba con la provisión del estado. Tanto la corte como la burocracia y la iglesia eran mantenidas y aprovisionadas con los excedentes estatales. El rey mismo y su linaje inmediato obtenían sus provisiones de los dominios reales[60] así como de los "obsequios" que recibían constantemente de los *curaca* y gobernadores provinciales. Era obligación del rey cuidar de sus "parientes", los doce linajes descendientes del mítico primer rey. Betanzos, casado con una princesa real, afirma que cada cuatro días se depositaba en la plaza del Cuzco grandes pilas de toda clase de comida y que las doce casas reales tomaban allí su parte, llevándose una contabilidad detallada. Aparte de decir que esas provisiones provenían de los "depósitos", Betanzos no aclara si había silos especiales para alimentar a los linajes reales.[61]

Dado que algunos de esos parientes eran altos funcionarios que habían recibido concesiones personales de tierras y otros eran sacerdotes de la iglesia estatal, es probable que algunos de ellos se proveyeran también en otras fuentes que las descritas por Betanzos.

Los depósitos de la iglesia,[62] donde se almacenaban las cosechas de sus tierras, estaban destinadas sobre todo a los sacrificios. Se necesitaban grandes cantidades de maíz para la *chicha* de las libaciones y bollos de este grano para las celebraciones de Raymi. En festividades cíclicas y en ocasiones especiales se quemaban ritualmente muchos tejidos y se sacrificaban llamas. Puede presumirse que todos los bienes así utilizados provenían de los depósitos de la iglesia, pero no hay demasiada seguridad al respecto.[63] Además de la chacra de maíces esculpidos en oro que anualmente "plantaban" los sacerdotes del Cuzco,

[59] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 207.
[60] Véase el capítulo 2.
[61] Betanzos [1551], cap. XIII; 1968, p. 40.
[62] Véase también el capítulo 2.
[63] Polo [1571], 1916, pp. 56-58. Román [1575], l. I, cap. XXI; 1897, p. 225.

los cronistas describen recipientes pesados de plata donde se conservaba el grano del Sol.[64]

Cuando viajaban por asuntos oficiales o administraban las diversas regiones, los funcionarios estatales se aprovisionaban en los tambo y depósitos del estado, como los soldados. Quienquiera trabajara para el estado, sea como agricultor en las chacras estatales, como mensajero *chasqui* a lo largo del camino real, o en la construcción de puentes o fortalezas, tenía derecho a ser mantenido durante su turno de trabajo.[65] Los *mitima* transferidos de una provincia a otra obtenían sus raciones de los depósitos estatales durante los dos primeros años en su nueva localidad.[66] Un uso adicional de los depósitos, si bien cuantitativamente de menor importancia, era el almacenamiento de objetos especiales, preciosos, particularmente tejidos, para dádivas por parte del rey y sus gobernadores. En un sistema redistributivo, los signos exteriores del favor real son particularmente estimados, y algunas fuentes mencionan tales dádivas como uno de los principales objetivos de la red de almacenes.[67]

Es oportuno ahora examinar la función más celebraba de los depósitos estatales: la acumulación de excedentes con fines de beneficencia. Blas Valera y Garcilaso han creado la impresión de que uno de los propósitos principales del Tahuantinsuyu era la provisión de reservas que podían ser usadas en épocas de sequía, heladas o hambre. Tal responsabilidad, unida a la supuesta intervención del estado en los matrimonios, ha llevado a algunos autores a hablar del "imperio socialista de los incas",[68] mientras que otros piensan que fue el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro.[69]

Dije anteriormente que el hincapié en los aspectos de bienestar proviene principalmente de Blas Valera y de la amplia difusión que tuvieron sus ideas al ser incorporadas a los muy leídos *Comentarios reales de los Incas*. Ambos autores nacieron en el Perú, poco después de la invasión, de padres europeos que nunca legitimaron a sus mujeres e hijos andinos. Ambos tuvieron mucho trato con europeos, Valera en cuanto sacerdote jesuita que murió en España, y Garcilaso como residente en la península a partir de los veinte años de edad. Los

[64] Estete [1535], 1918, f. 2. Cieza [1553], l. II, cap. XXVII; 1967, p. 94. Molina de Santiago [1559], 1968, p. 75.

[65] Véase el relato de Pedro Pizarro, citado arriba, p. 189. Huaman Poma [1613], 1936, pp. 351 y 363. Cobo [1653], l. XII, caps. XXV, XXX y XXXII; 1956, pp. 114, 125 y 129.

[66] Vaca de Castro [1542], 1920, pp. 18-19.

[67] Murúa [1590], l. III, cap. XII; 1946, pp. 191-92.

[68] Markham [1910], 1912; Baudin, 1928; Murdock, 1934.

[69] Véase la "Introducción a la versión de 1955", *supra*. También Morgan, 1946.

dos sintieron que sus antepasados maternos eran mal comprendidos y subestimados y se propusieron dirigirse al público europeo para enmendar la situación. Los dos sabían el quechua y tenían un buen conocimiento de la cultura andina; con frecuencia nos ofrecen informaciones excepcionales y muy valiosas, pero hay que manejarlos con mucha cautela cuando se trata de temas que ellos pensaban que los europeos no lograrían entender. Por ejemplo, ambos niegan que hayan existido sacrificios humanos en numerosos párrafos laboriosos y retorcidos, aunque es bien sabido tanto histórica como arqueológicamente que hubo tales sacrificios en ocasiones fuera de lo común, tales como la amenaza de una calamidad o la muerte del rey. Ambos adornan la historia inca haciéndola aparecer más larga y más gloriosa. Finalmente, los dos exageran la paternal benevolencia del estado inca hacia sus súbditos, confrontando este mito con la dura realidad en la que ambos crecieron y en la que Valera ejerció su ministerio durante varias décadas.

Tal caracterización no significa que su impresión de que en la época del Tahuantinsuyu había una mayor responsabilidad comunitaria, étnica, por el bienestar individual sea completamente ilusoria. Cuando Blas Valera habla de una

> ley en favor de los que llaman pobres, la cual mandaba que los ciegos mudos y cojos los tullidos los viejos y viejas decrépitos los enfermos de larga enfermedad y otros impedidos que no podían labrar sus tierras para vestir y comer por sus manos y trabajo los alimentasen de los pósitos públicos[...],

tanto él como Garcilaso nos explican que

> llamábase rico el que tenía hijos y familia que le ayudaban a trabajar[...] y el que no la tenía aunque sea rico de otras cosas era pobre.[70]

La comunidad étnica asumía una considerable responsabilidad por el bienestar. El estado no se encargaba de eso, ni podía hacerlo. Fue la sociedad local, de carácter étnico, la que en la época del Tahuantinsuyu, como antes de la conquista incaica, continuó organizando los esfuerzos de sus miembros de un modo que asegurara el acceso de todos a los bienes estratégicos del grupo. Recordemos que a todos los miembros de la etnia o de la aldea, fueran ancianos, viudas o gente temporariamente alejada por el servicio militar, se les adjudicaba su parte de la tierra de la comunidad. Tenían derecho a que esas tierras fueran trabajadas por los aptos y presentes, colocando así en la base de la sociedad inca una etnia campesina integrada y autosufi-

[70] Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 162 y el cap. xv, p. 169.

ciente, muy parecida a las que se encuentran en otros reinos precapitalistas, como los de África occidental o Polinesia.

Sea como consecuencia de una visión interesada pero notablemente lúcida o simplemente por inercia, el estado inca no se entrometió mucho en esa organización interna. No tocó a los dioses locales y tampoco intervino en las formas locales de tenencia, en la periódica redistribución de tierras ni en las medidas tradicionales para asegurar el bienestar en una sociedad agrícola organizada en torno al parentesco. Mientras fueran trabajadas las tierras del Sol y del estado, o sea, mientras este campesinado autosuficiente se mantuviera ligado al estado por una red de obligaciones religiosas y seculares, el estado no tenía inconveniente en que la etnia persistiera en sus costumbres. Puede argumentarse que a la larga tal sistema no podía durar; se ha llamado la atención sobre los colonos *mitima*; la creciente población de *aclla* y *yana*, las concesiones de tierras que se hacían a los favoritos del rey, todo lo cual, a largo plazo, amenazaba la autosuficiencia de la etnia campesina. Es muy posible que esto sea cierto, pero en 1532, cuando fue detenido el desarrollo del Tahuantinsuyu, la autosuficiencia de la mayoría de las etnias era todavía una realidad.

Valera y Garcilaso son las principales fuentes que destacan las funciones de bienestar del estado, pero no las únicas. Otro autor andino, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, nos dice que el rey Tupa dispuso

> que todos hiziessen chácaras y truxes collcas caminos y puentes[...] y más lo manda que cada parcialidad obiesen comunidades y sapsis para el prouecho y sustento de los pobres[...][71]

Es indudable que también en este caso se atribuye al estado inca la creación de una institución que probablemente ya existía mucho antes de que surgiera en los Andes estado alguno. Murúa también menciona esta versión; alguien le explicó que los gobernadores alimentaban a los huérfanos con provisiones de los depósitos estatales.[72]

Un problema distinto se plantea cuando consideramos los riesgos de helada, sequía u otras calamidades. Como se dijo en el primer capítulo, la pérdida de cosechas, particularmente en los cultivos ceremoniales y de interés político como el maíz, era un riesgo permanente en las condiciones poco favorables de un clima de altura. Sabemos que la iglesia estatal tomaba muchas medidas de precaución, de tipo

[71] Salcamayhua [1613], 1968, p. 302.

[72] Murúa [1590], l. III, cap. XXII; 1946, p. 218. Borregán [1562-65], 1948, p. 78. Santillán [1563-64], par. XI; 1968, p. 107. Falcón [¿1580?], 1918, p. 153. Román [1575], l. II, cap. XIII; 1897, p. 42. Molina de Santiago [1559], 1968, p. 75.

mágico-religioso, para evitar el desastre, y que el aparato estatal se preocupaba por reducir al mínimo las amenazas climáticas, mediante el riego, la construcción de andenes y el uso de abonos. No obstante, con frecuencia esos esfuerzos tienen que haber sido infructuosos. La penuria era aún mayor en aquellos años en que también se perdían las cosechas andinas. Polo halló que "en algunos sitios" se sembraba una chacra en previsión de las malas épocas,[73] mientras que varios cronistas sostienen que en tales momentos la población podía aprovisionarse en las reservas del estado. El Jesuita Anónimo enuncia otra "ley":

que en todas las provincias haya uno o más depósitos y alhóndigas donde se guarde todo el bastimiento necesario[...] para tiempo de hambre de esterilidad de guerras para dar a·cojos ciegos tullidos viudas y huérfanos y que de esto no pueda aprovecharse el rey ni los señores[...][74]

La mezcla es fácilmente identificable: el depósito que no podía tocar el rey y que alimentaba a las viudas y los huérfanos proverbiales es el viejo recurso de seguridad de la etnia. Pero ¿qué sucedía en los casos de hambruna, esterilidad, guerra? ¿Distribuía el estado en esas circunstancias raciones de emergencia o semillas?

El anónimo encuentra eco en Garcilaso, hecho que ha facilitado su identificación con Blas Valera. No confirman su versión los testigos oculares de los primeros años, que observaron al sistema andino en acción pero que tal vez no se fijaron en hechos de esa naturaleza. Hallamos poco o nada acerca de las funciones benéficas del estado en Cieza de León, Zárate o Pedro Pizarro, que escribieron independientemente uno del otro en las primeras décadas del dominio europeo. Lo mismo se puede decir de los múltiples visitadores que llenan las *Relaciones geográficas de Indias*. Polo es el primero de los autores tempranos que menciona esos temas y vuelve sobre el asunto en varias de sus obras. En la primera le informa a Felipe II de que:

la otra parte que cabía al inga[...] se llevava a aquella çiudad [el Cuzco] de todas partes para sustentación suya y de la gente que allí rresidía que era la prinçipal de deudos suyos y gente de guerra[...] y lo que no era menester se quedava en los depósitos de donde se proueya la gente de guerra quando pasaua y aun seruía para prouisión de los pueblos quando avía neceszidad[...]

Añade que en ocasiones los alimentos se pudrían, pero todos los años se almacenaba la nueva producción: "para tiempo de neçeszidad[...] es

[73] Polo [1561], 1940, p. 137.
[74] Jesuita Anónimo [1590], 1968, p. 178

averiguado que quando la avía de los depósitos del ynga en todas partes se rremediava y ansí nunca padesçían de hambre". Unos diez años más tarde, Polo afirma que

> avía siempre gran cantidad sobrada e aun si el año era avieso de aquello algunas vezes socorrían la gente si la necesidad era extrema pero no de otra manera y ansí jamas obo hambre en aquel rreyno.

Cuando la presión del virrey Toledo empezó a sentirse, Polo contradice a los que afirman "quel inga gastaua lo que tenía con ellos y en la tierra y el reino", argumentando

> que uno de los mayores agravios que los ingas les hacía era ése[...] todo esto que les repartía de los depósitos era para mayor mal destos reinos porque dellos sustentaua toda la gente de guerra no para defensa del reino y de los inocentes sino para ir usurpando nuevas provincias[...]

Ignorando su propia afirmación de que jamás hubo hambre, Polo sostiene en los últimos años de su vida que al aceptar tal "socorro" se perjudicaban a sí mismos, ya que sostenían al "tirano".[75]

Si no tomamos en cuenta esta última cita, escrita bajo presión para sujetarse a la "línea" toledana, observamos que en Polo, como en muchos otros autores de la época, hay una tendencia a confundir las dádivas del rey y las provisiones estatales para los soldados y administradores con el socorro benévolo en caso de necesidad pública. Las dos primeras referencias de Polo hablan en realidad de una necesidad debida a calamidades climáticas y de las medidas tomadas para aliviarlas. Lamentablemente, Polo no ofrece mayores detalles.

No nos dicen más los autores posteriores. A Sarmiento, que nos da una versión toledana del gobierno inca, se le dijo que "a la redonda del Cuzco" había depósitos de alimentos y tejidos "para tiempos de necesidades y de guerras".[76] ¿Es posible que Polo y Sarmiento se refieran a los linajes reales y a la obligación del rey de alimentar a sus parientes? Esta obligación tal vez significó poco en los años buenos, cuando los miembros de linajes reales podían proveerse en sus propios fundos, en chacras "concedidas" o eclesiásticas. La clave puede estar en las palabras ya citadas, "a la redonda" de la capital, pero por ahora, en 1955, no hay forma de decidirlo.

Aún más tarde, en las postrimerías del siglo XVI, Murúa sostuvo que en caso de helada o hambre,

[75] Polo [1561], 1940, pp. 134 y 137; [1571], 1916, pp. 70-71, 128.
[76] Sarmiento [1572], 1943, p. 234.

mandaba el ynga y daba comisión a sus gobernadores por todo su rreino que de sus propios depósitos se repartiesen cada año todo lo que había menester para el sustento entre los pobres que tenían necesidad y muchos hijos y entre los viejos y viudas[...][77]

Esto nos recuerda a Polo, cuya influencia se percibe también en una afirmación de Cobo, quien dice que nunca se sentía la necesidad

aunque los años fueren estériles porque iba el bastimiento de mano en mano a donde era necesario y lo que quedaba o no siendo menester se guardaba en los depósitos para el tiempo de necesidad[...][78]

¿Se referirá esto también a los linajes reales? ¿Eran realmente tan grandes los depósitos como para poder proporcionar mantenimiento en gran escala, si tomamos a Murúa y a Cobo al pie de la letra?

No podemos en 1955 responder con certeza a esta pregunta; tal vez pueda esperarse nueva luz sobre la materia cuando se pueda disponer de fuentes más funcionales sobre la vida de los incas. Pero hemos presentado aquí los datos suficientes para indicar cuán escasa y vaga es la evidencia que apoya a la hipótesis de un uso importante e institucionalizado de las reservas acumuladas en los almacenes estatales con fines de bienestar público. Se atendía a la seguridad de los incapacitados mediante un antiguo sistema, preincaico, de acceso automático a los recursos y excedentes de la etnia y al trabajo de sus miembros. Tal vez haya hábido algún socorro estatal en casos de heladas y sequías graves; las referencias que lo afirman son tardías y muy escasas comparadas con los cientos de descripciones del uso de las reservas con fines militares, eclesiásticos, cortesanos y administrativos.

Pero la ilusión del carácter socialista, benefactor, no se funda sólo en la atribución al estado de una función que era propia de la etnia, de la comunidad. Proviene también de una mala interpretación de la actividad redistributiva de los estados precapitalistas. Considérese la generalización de Max Gluckman:

[77] Murúa [1590], l. III, cap. XXII; 1946, p. 218. Una voz un poco distinta se oye en la compilación de Román: las provisiones en los grandes graneros "se renovaban de tres en tres años[...] y quitando el grano que estaba añejo[...] después de repartido todo en gente necesitada se ponía de nuevo otro tanto o más[...]" ([1575], l. II, cap. XIV; 1897, p. 45). Ninguna otra fuente confirma tal "renovación". Como se sabe, Román y Zamora no estuvo nunca en los Andes, pero tuvo buen acceso a los que regresaban de Indias y a los informes escritos al Consejo Real. En las *Relaciones geográficas de Indias* hay noticia de que cada tres años se verificaban las cuentas de los quipucamayos y se confirmaban los matrimonios (Damián de la Bandera [1557], 1965, t. I, p. 178), pero no se menciona la redistribución del contenido de los graneros.

[78] Cobo [1563], l. XII, cap. XXX; 1956, p. 126.

Los bienes del tributo y el trabajo estaban inextricablemente combinados[...] En las economías primitivas el individuo que tenía muchos bienes podía hacer muy poco con ellos en su propio favor: no había manera de comprar objetos de lujo, el capital no producía intereses, el ciclo comercial era limitado. Por lo tanto el hombre que tenía mucho a su disposición (y esto se refiere sobre todo a los señores) estaba obligado a destruir sus bienes como hacían en la costa noroccidental del Canadá, o a repartirlos entre los demás, como se hacía en África. De esta manera el rey repartía gran parte de la propiedad que adquiría[...][79]

y compáresela con lo que dice el mercedario Martín de Murúa:

Estos cuatro señores y los demás curacas y principales de todo el reino tenían gran cuenta a hacerle[...] grandes presentes[...] y el inca lo recibía todo y les hacía a ellos grandes mercedes a cada uno conforme a su estado y calidad dándoles camisetas[...] y brazaletas y diademas[...] y collares turqueses y sartas de chaquira colorada que los guancabelicas le daban[...] y a algunos principales les daban licencia para que pudiesen andar en andas[...] a otros en hamacas[...] y les señalaba servicio para ovejeros y chácaras[...] y a otros daba mujeres y esto era sin las mercedes que hacía repartiendo muchas riquezas en todas las fiestas señaladas[...][80]

7. INTERCAMBIO Y TRUEQUE

Al caracterizar el sistema económico inca como redistributivo, le atribuimos al estado el papel principal en el intercambio de bienes. El estado recibía la mayor parte del excedente de la producción campesina y de los artesanos a su servicio, y a su vez redistribuía la mayor parte de estos productos entre diversos segmentos de la población, de acuerdo con una lógica estatal. En este sentido, el sistema de ingresos del estado se justificaba al asumir, entre otros papeles, el de un mercado; por ejemplo, cuando realizaba un intercambio de artículos producidos en climas templados, como maíz, algodón y coca, por lana del altiplano, charqui o servicios administrativos. La creación de un sistema de rentas estatales que a la vez servía para canalizar los intercambios afectó al antiguo flujo preincaico de trueque y comercio, reduciéndolo en algunos casos a la insignificancia. O sea, que el estudio del intercambio inca es otra manera de considerar el desarrollo y la expansión del estado.

Lamentablemente, no es posible emprender hoy día un estudio exhaustivo del "comercio" inca; los datos de nuestros cronistas son incompletos y con frecuencia contradictorios. Es muy probable que haya datos disponibles en los archivos; no en las obras de los cronistas más ambiciosos, que describen la cultura en su conjunto, sino en registros y cuestionarios locales.

La evidencia arqueológica indica que los contactos entre la costa y la puna y entre ambas y la montaña son muy antiguos y continuos. W. C. Bennett ha señalado[1] que en tiempos precolombinos, cuando el viaje a pie era el medio común de comunicación, las diferencias entre estas tres zonas climáticas tal vez no hayan sido un obstáculo tan importante para el contacto y el intercambio. Mis propios estudios de la etnología occidental del Ecuador[2] indican también un grado considerable de comunicación entre las más diversas áreas naturales y culturales. Algunas de las continuidades culturales que comprueba la arqueología se deben, sin duda, a migraciones, pero muchas indican un intercambio. Bordados de lana sobre tejidos de algodón, huesos de llama, representaciones artísticas de la papa, aparecen entre los elementos arqueológicos de la costa ya en el primer milenio antes de nuestra era. El movimiento de algodón, pescado, maíz o ají en sentido inverso

[1] W. C. Bennett y J. Bird, 1949, p. 17.
[2] Murra, 1948, pp. 288 y 291.

es por lo menos igualmente antiguo. Las excavaciones en la costa del Ecuador indican también la importancia de las migraciones y del comercio a lo largo de la costa,[3] cuyo estudio apenas ha comenzado.

Cuando pasamos a la información histórica, los datos no son tan claros como parecerían prometerlo las excavaciones. Los más interesantes se refieren al tráfico costero: en el segundo viaje de Pizarro, poco antes de la invasión de los Andes, Bartolomé Ruyz, el piloto de la expedición, espió una gran balsa unos 3 o 4 grados al norte de la línea ecuatorial. Tenía una tripulación de unos veinte hombres, la mayoría de los cuales lograron saltar al agua, pero tres, o seis según algunos, fueron llevados a España por Pizarro, para ser exhibidos y adiestrados como "lenguas". En el informe llamado de Sámano se describe a esta embarcación. Porras Barrenechea ha sugerido[4] que lo redactó Xerez, quien ya actuaba como escribano de Pizarro. Los detalles ofrecidos son especialmente importantes dado que, cosa sorprendente, ésta era la única descripción de tales balsas en todo el cuerpo de la literatura andina en 1955; hay menciones ocasionales de embarcaciones, pero sólo en Sámano-Xerez hallamos detalles acerca de lo que seguramente fue un intercambio floreciente.

La balsa parece haber tenido una capacidad de treinta toneles (unas 15 toneladas). Estaba hecha de gruesos palos de balsa atados con cuerdas de cabuya. Tenía una cabina, también de balsa, donde la tripulación y las mercancías podían protegerse de las olas, y estaba equipada con velas de algodón. El surtido de los bienes que trasportaba tiene sus sorpresas: era inevitable que los europeos citaran en primer lugar a los objetos de oro y plata. Se trataba de adornos de toda clase, para el cabello y los tobillos, pulseras y pendientes, campanillas y chaquira, espejos y recipientes.

> Trayan muchas mantas de lana y algodón y camisas y aljulas y alcaceres y alaremes y otras muchas ropas todo lo más dello muy labrado de labores muy ricas de colores de graña y carmesy y hazul y hamarillo y de todas otras colores[...] e figuras de aves y anymales y pescados y arboledas y trayan unos pesos chiquitos[...] como hechura de romana[...] Todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado de que ellos hazen qüentas coloradas como corales y blancas que trayan casy el navío cargado dellas.[5]

El texto no aclara la procedencia del navío, pero no hay duda de que era de "registro" inca, porque los miembros de la tripulación

[3] Ferdon, 1953.

[4] Porras Barrenechea, 1937, *Cuadernos de historia del Perú*, núm. 2, París.

[5] A veces se olvida que la información sobre la base del viaje al poniente de Thor Heyerdahl en su balsa "Kon Tiki" proviene de la descripción de Sámano-Xerez casi exclusivamente. Sámano-Xerez [1527-28], 1937, pp. 65-66. Véase también Xerez [1534], 1947, p. 321; Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 169.

conocían el quechua, y por lo tanto pudieron ser utilizados como intérpretes en 1532. El más notorio de estos "lenguas", Felipillo, provenía de Calangane. Algunos decían que venía de La Puná, otros de Tumbes; la descripción que él mismo hizo de su tierra la localiza en la zona más septentrional de la costa controlada por los incas.

El texto presenta otras dificultades: sabemos que las "conchas de pescado", tanto reducidas a polvo como convertidas en chaquira, eran uno de los principales artículos ceremoniales, llevado en grandes cantidades a la sierra para rituales que promovían las lluvias y los *pukios,* debido a la estrecha asociación de los moluscos con la Mama Cocha, el mar.[6] Pero si la balsa estaba "cargada" de estas conchas y si el viaje tenía por objeto cambiarlas por metales y textiles, tenemos que suponer que la embarcación se dirigía hacia el sur. Los bienes manufacturados que se hallaron en la embarcación tienen que haberse quedado sin "comprador". Se suscitan preguntas: ¿qué hacía la balsa tan al norte? ¿Por qué tenían que ir a buscar conchas en aguas de lo que hoy son el Ecuador y Colombia?[7] Y, cosa importantísima, ¿era éste un tráfico auspiciado por el estado o por mercaderes particulares?

Cualesquiera sean las respuestas, está claro que todos los artículos mencionados en Sámano-Xerez son de índole ceremonial: los ornamentos de plata y oro eran, en los Andes, esencialmente religiosos; el papel ceremonial y conferidor de prestigio de los tejidos y las conchas marinas ha sido ampliamente documentado. Esto no implica negar la posibilidad de que haya habido a bordo otros artículos más rutinarios, alimentos, por ejemplo, pero el piloto no informó sobre el particular.

En las crónicas posteriores no hay mención de estas balsas ni dato alguno sobre un tráfico ceremonial en gran escala.[8] Andagoya, uno de los primeros aventureros atraídos en dirección meridional, siguiendo la costa del Pacífico, nos dice que algunos de sus informantes eran "mer-

[6] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 191; Sarmiento [1572], 1943, p. 130; Cobo [1653], l. XIII, cap. XXII; 1956, p. 204. Después de 1532, los europeos vieron oportunidades en este negocio pagano y se dedicaron a ello en gran escala (Arriaga [1621], cap. IV; 1968, p. 211). Los mercachifles vieron lo mismo en el tráfico de tejidos. Huaman Poma dice que muchos europeos, incluyendo clérigos, explotaban el interés andino obligándolos a tejer (pp. 495, 497, 526, 564, 645).

[7] Richard P. Schaedel me ha sugerido en comunicación personal que las conchas *Spondylus* no viven sino en las aguas cálidas desde el golfo de Guayaquil hasta California. Ya que el animal no vive en las aguas frías hacia el sur, había que traerlas del norte si eran indispensables. Jijón y Caamaño cree que la presencia de esmeraldas a bordo indica que la mercancía provenía de Manabí (1941, t. 2, p. 90, nota 8).

[8] Jijón menciona una "liga de mercaderes", a lo largo de la costa ecuatoriana. Véase también Murra, 1946, p. 805.

caderes". Describe las primeras exploraciones de Pizarro, y las suyas propias, a lo largo de la costa colombiana y el modo en que

> comenzaron a pedir cosas de los españoles de poco precio y ofrecían a dar mucho[...] Los indios viendo que eran tan pocos los españoles no les temían ni quisieron hacer mal creyendo que eran gente de mercaduría[...]

Lamentablemente, Andagoya no va más allá de esto en la descripción de las operaciones "comerciales", ni podemos dar por sentado que tales "mercaderes" vinieran realmente del sur.[9]

Aparte de las referencias ya citadas sólo he podido localizar unas pocas más en relación con el "comercio" costero o con las balsas.[10] La más antigua de ellas, que proviene de Zárate, describe las embarcaciones utilizadas en la región de La Puná-Tumbes; algunas eran lo bastante grandes como para llevar cincuenta hombres y tres caballos; podían navegar a vela, pero también tenían remos; los tripulantes eran buenos marineros. Zárate no informa acerca del empleo nativo que le daban a sus balsas estos marinos. Sarmiento de Gamboa habla de balsas de vela "que habían venido por la mar de hacia el poniente", con unos mercaderes, que según la tradición oral dinástica venían de unas islas, "adonde había mucha gente[...]". Cabe presumir que los habitantes de la sierra estaban familiarizados con tales intermediarios. Según la tradición dinástica el rey Tupa dijo "que de mercaderes no se debían los capa[c]s así de la primera vez creer porque es gente que habla mucho[...]"[11] No sabemos en qué medida esta observación reflejaba la opinión prevaleciente en los Andes antes de 1532.

Otra observación, muy posterior, aparece en Calancha, quien conoció la costa septentrional en la primera mitad del siglo XVII. Menciona los diversos lenguajes hablados en la costa y "con estas dos lenguas más comunes se tenía la correspondencia de los valles i se manejaba mucho el comercio i contrataciones destos territorios[...]"[12] Éste es un interesante dato lingüístico y cultural, pero no puede descartarse la posibilidad de que Calancha estuviera hablando de su propia época, casi un siglo posterior a la invasión europea.

Las dificultades con que tropezamos al estudiar el tráfico costero son una muestra del tipo de problemas que encontramos cuando tratamos de elucidar el "comercio" inca. En lo tocante a un asunto eco-

[9] Andagoya [1541], 1825-37, t. 3, pp. 421-24.

[10] Esto no toma en cuenta las referencias a migraciones en balsa realizadas por figuras legendarias que "colonizan" el país, que pueden encontrarse en Cabello Valboa y otras fuentes.

[11] Zárate [1555], l. I, cap. VI; 1944, p. 29; Sarmiento [1572], 1943, pp. 106-08.

[12] Calancha [1639], l. III, cap. II, p. 550.

nómico bastante técnico —la existencia y la amplitud de la actividad comercial— un conjunto de soldados, licenciados y frailes del siglo XVI no son los mejores informantes. Si agregamos a esto el temprano desarrollo del comercio de artículos aborígenes emprendido por los europeos (coca, tejidos, conchas marinas, alimentos para Potosí), que muchos autores posteriores confunden con el comercio precolombino, nos vemos frente a una situación difícil de desentrañar y de evaluar.

Las opiniones acerca de la amplitud del comercio varían mucho. Garcilaso nos quiere hacer creer que

> no vendían ni compraban cosa alguna por plata ni por oro ni con ello pagaba la gente de guerra ni lo gastaban en socorro de alguna necesidad que se les ofreciese y por tanto lo tenía por cosa superflua porque ni era de comer ni para comprar de comer[...] y así no tenían necesidad de vender los bastimientos ni de encarecerlos ni sabían qué cosa era carestía[...]

A Murúa, en cambio, se le dijo que cada cinco días había un mercado en el Cuzco, en Cusipata:

> cabían en la dicha plaza cien mil personas cada oficio y cada mercadería tenía su lugar señalado[...] en tiempo del ynga no corría moneda rescataban una cosa por otra[...][13]

Entre estos dos extremos, podemos hallar datos de índole diversa y contradictoria.

Si partimos del hecho incontrovertible, indicado por la arqueología, de que en tiempos preincaicos había un amplio intercambio, nos preguntaremos por qué algunas fuentes niegan la existencia del comercio. Es posible que la importancia del tráfico decreciera a medida que Pachacuti extendía el dominio inca. El sistema de ingresos del estado comenzó a absorber una creciente cuota de la producción campesina y proveyó a su vez a la subsistencia de los soldados y la burocracia, sin hablar ya de los artículos ceremoniales, entregados en calidad de cesión "benévola". En tales condiciones es muy posible que disminuyera la importancia del comercio local o interétnico. Afortunadamente esta hipótesis se ve confirmada por el informe de Polo, que contesta en 1561 el cuestionario firmado por Felipe II en Gante:

> es çierto que en tiempo de los ingas no avía estimaçión en ninguna cosa a dineros porque no se comprava comida con oro ni con plata dado caso que algunas comunidades de los llanos rescatavan oro y plata con los bastimientos que llevavan a la sierra pero en esto concluyen casi todos los viejos que

[13] Garcilaso [1609], l. V, cap. III; 1960, p. 153, y cap. VII, pp. 156-57. Véase Murúa [1590], l. IV, cap. II; 1946, pp. 369-70.

esto fue antes que el inga los conquistase porque después avía pocas contractaçiones desta manera y las que avían eran permutaciones cómo ropa de algodón por de lana o pescado por otras comidas. Lo primero se hazía con los principales porque la gente común sólo rescatava comida por comida y en poca cantidad[...][14]

Parece que siempre hubo trueque en el nivel local y esto, según Polo, continuó en la época inca. Éste era el único intercambio familiar a la mayoría de la gente. Como lo percibió Bernabé Cobo, "los verbos de vender comprar y pagar[...] significa trocar una cosa por otra". Todos conocían las equivalencias entre la mayor parte de los artículos y "todos estaban muy diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa[...]".[15] Dentro del marco de estos "precios" generales, cada individuo tenía oportunidad de lograr su ventaja, basándose en la calidad o la necesidad. Cobo nos ha dejado una excelente descripción del "intercambio mudo":

la india que llega a comprar con su maíz en lugar de dinero se asienta muy despacio junto a la vendedora y hace un montoncito de maíz que piensa dar[...] sin hablarse palabra la una a la otra. La que vende pone los ojos en el maíz y si le parece poco no dice nada ni hace señal alguna más que estárselo mirando[...] es dar a entender que no se contenta[...] La que compra tiene puestos los ojos en la vendedora y todo el tiempo que la ve estarse así sesga va añadiendo a su montoncillo[...] y si todavía se está reacia añade otra y otras muchas veces pero siempre muy poca cosa hasta que la que vende se contenta[...] y declara su beneplácito no de palabra que desde el principio al cabo no se dicen ninguna aunque dure el conformarse media hora sino de hecho extendiendo la mano y recogiendo para sí el maíz[...][16]

La mayoría de los artículos objeto de trueque eran alimenticios:

hacen sus rescates dando una un plato de fruta por otro de guisado cual con ají compra sal cual con maíz carne y así en los demás[...]

"No vendían los vestidos ni las casas ni heredades", cosa que indujo a algunos de los cronistas a decir que no se vendía "nada" y que las comunidades y etnias eran autosuficientes.[17] Blas Valera corrige esta posi-

[14] Polo [1561], 1940, p. 145.

[15] Cobo [1653], l. XIV, cap. I; 1956, p. 237. Acosta [1590], l. IV, cap. III; 1962, p. 144.

[16] Cobo [1653], l. XI, cap. VIII; 1956, p. 25.

[17] Cobo [1653], l. XI, cap. VIII; 1956, p. 25; véase también Latcham, 1936, pp. 11, 108-09. Garcilaso [1609], l. VI, cap. VIII; 1960, p. 204, y l. V, cap. III; p. 153; *Relaciones geográficas de Indias* [1557], t. 1, p. 346.

ción extrema cuando dice que "había tanta avundancia de las cosas necesarias para la vida humana que casi se daban de balde[...]";[18] en otras palabras, la autosuficiencia de los grupos étnicos aún no había sido seriamente menoscabada por el estado y dentro de las etnias todos tenían todavía acceso a los bienes estratégicos de su cultura.

Todos los cronistas concuerdan en que no se conocía la moneda: "porque entre ellos no tenían [guerras ni] necesidades que el dinero hobiese de las remediar". No había nada semejante a los granos de cacao de Mesoamérica como medio de cambio, si bien Cobo sugiere que en su época, un siglo después de la invasión, el maíz cumplía una función similar, "y aun hasta hoy usan dél los indios para comprar otras viandas".[19] Esto es razonable en vista no sólo del carácter ceremonial y perdurable del maíz sino también del alto valor que le atribuía el estado. Acosta informa que se empleaba como moneda la coca y también los tejidos de algodón en la región oriental de Santa Cruz. Dada la fecha de estos informes, el contexto y la naturaleza de los artículos, tal uso me parece poscolombino.[20]

Con los datos de que disponemos en 1955 es difícil decir quién podía iniciar el trueque en la época preincaica. Tomando en cuenta las necesidades reconocidas como apremiantes, la disponibilidad de bestias de carga y el criterio, sin duda aventurado, de la frecuencia de las menciones en las crónicas, cabría pensar que los principales protagonistas fueron los collas de la alta puna. A las alturas en que vivían, el maíz casi no podía madurar, pero era estimado como indispensable para fines ceremoniales y de hospitalidad. Recuas de llamas cargadas con lana, charqui, y a veces *chuñu*, eran arreadas anualmente al Pacífico.[21]

Los valles costeros aportaban las cosechas de clima cálido estimadas por los habitantes de las zonas altas, como el maíz y la coca, o condimentos y manjares, tales como el ají. Algunas veces se mencionan frutas; Cieza sostiene que uno de los principales objetos de intercambio era el pescado. Entre los bienes no comestibles, los que más comúnmente llegaban a la sierra eran el guano, el algodón y los tejidos de esta fibra.[22] Esta lista es probablemente incompleta, ya que el número de las referencias provenientes de fuentes costeras son muy escasas.

[18] Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 162.

[19] Cieza [1553], l. ii, cap. lxii; 1967, p. 208; Cobo [1653], l. xi, cap. viii; 1956, p. 25. Baudin sugiere que las conchas *spondylus* pueden haber sido empleadas como moneda (1928, p. 167). La única fuente que cita es el arzobispo González Suárez, un autor moderno.

[20] Acosta [1590], l. iv, cap. ii; 1962, p. 144.

[21] Estete [¿1535?], 1918, f. 12; Andagoya [1541], 1829, t. 3, pp. 432-33; *Relaciones geográficas de Indias* [1557], 1965, t. 1, pp. 328, 338-39; Polo [1571], 1916, pp. 64, 156-57.

[22] Borregán [1562-65], 1948, p. 81; *Relaciones geográficas de Indias,* 1965,

El intercambio con las poblaciones de la montaña tiene que ser también muy antiguo, como lo indica el amplio uso de plumas de pájaros amazónicos y el interés ceremonial panandino por animales de los valles tales como el amaru. Los artículos tropicales no aparecen con tanta frecuencia en las listas de bienes de intercambio debido a que los observadores europeos no se interesaron mucho por la montaña o la selva. Una excepción es la coca, que muy pronto se convirtió en uno de los principales recursos en el tráfico de los europeos con la población andina.[23] Con frecuencia se menciona al ají (*uchu*) junto con la coca.[24] Otros renglones que encontramos son la madera, "bálsamo" para la momificación, fruta y maní.[25] Acosta añade el plátano, cuyo carácter precolombino esta todavía en debate.[26]

Hubo rutas de trueque que no seguían líneas climáticas,[27] sino que su objeto eran bienes como la sal, escasos en algunas regiones.[28] Algunas provincias de la sierra, no especificadas, carecían de camélidos y debían recurrir al intercambio para obtener su lana.[29]

Un aspecto del llamado comercio andino que puede o no ser preincaico es la tendencia de la población de la sierra y el altiplano a estabilizar la situación de intercambio entre las zonas climáticas trasplantando parte de los suyos para constituir colonias en el otro extremo del circuito de bienes. En algunos casos esto es claramente incaico: por ejemplo, los asentamientos de *mitima,* de todas clases, establecidos según la tradición oral dinástica por Tupa o Huayna Capac. Pero el modelo de la institución, como en tantos otros casos, puede ser muy antiguo. Así, los asentamientos dedicados al cultivo de la coca y del ají, "sujetos" a los moradores del valle de Xauxa, dejan la impresión, por los detalles de su descripción, de ser empresas auspiciadas por la comunidad étnica.[30] Otras de esas colonias estaban constituidas por collas establecidos en el Contisuyu y en la costa,

t. 1, p. 224; Huaman Poma [1613], 1936, p. 1134; Cieza [1553], l. I, cap. LVIII; 1947, pp. 412 y 418; Polo [1561], 1940, p. 145; Cobo [1653], l. IX, cap. LVII; 1956, p. 366.

[23] Sólo 25 años después de la invasión, la región de Huamanga informó al rey español que en la época inca, cuando el uso de la coca era básicamente ceremonial, las hojas cosechadas en el área sumaban menos de diez cestos. En 1557 ya se recogían anualmente trescientos o cuatrocientos.

[24] Borregán [1562-65], 1948, p. 81; *Relaciones geográficas,* 1965, t. 1, pp. 171 y 224; Huaman Poma [1613], 1936, p. 180.

[25] Borregán [1562-65], 1948, p. 79; Huaman Poma [1613], 1936, p. 852.

[26] Acosta [1590], l. IV, cap. XXI; 1962, p. 180.

[27] Algunos autores modernos lo denominan "comercio vertical" (Trimborn, 1923-24, pp. 983, 603-04; Baudin, 1928, p. 164).

[28] *Relaciones geográficas,* 1965, t. I, pp. 171 y 224.

[29] Santillán [1563-64], par. LXIV; 1968, p. 124.

[30] *Relaciones geográficas,* 1965, t. 1, p. 171.

con sus casas hijos y mugeres e los ponía en cierto valle para que sembrasen maíz axí coca y otras legumbres[...][31]

En algún momento fue posible para esos collas "alquilar" tierras en la costa

e siembran y esperan la cosecha y se quedan tan de asiento que parecen naturales de aquella tierra para quien no los conoçe y despachan con otros el ganado cargado y buelben a cargar a la cosecha de lo que an coxido y rrescatado[...][32]

Polo da a entender que esos traslados eran obra del estado, y Garcilaso es categórico:

de esta manera tuvieron los reyes abundancia de maíz en aquella tierra tan fría y estéril, y los collas llevaban en su ganado para trocar con los parientes trasplantados grandísima cantidad de quinua y chuñu[...] y mucho tasajo que llaman charqui y volvían cargados de maíz y pimientos y frutas que no las había en sus tierras[...][33]

No obstante las aseveraciones de los cronistas, subsiste la posibilidad de que ese intento de controlar el trueque poniéndolo en manos de gente emparentada sea preincaico. El estado puede haber ratificado un uso ya existente que promovía la autosuficiencia de los collas, pero en mi opinión es menester distinguir entre colonias étnicas y estatales, ya que estas últimas no producen para sus parientes sino para las necesidades del Tahuantinsuyu.[34]

Al planificar los ingresos estatales, los incas tomaron diversas medidas administrativas que pueden haberles sido sugeridas por modalidades de intercambio anteriores. Por ejemplo, tanto Castro y Ortega como el licenciado Santillán mencionan el "apareamiento" de dos provincias. Santillán piensa que se hacía esto por razones competitivas: el "gobernador" de una de ellas observaría al otro y trataría de superarlo.[35] Pero Castro y Ortega sugieren que una de estas "provincias" se hallaba en la sierra y otra en la costa. De manera que el "aparear y hermanar" podía ser simplemente el reconocimiento estatal de una antigua relación de intercambio; lo nuevo era que tal intercambio ya no estaba en manos de los dos señores sino que se canalizaba a

[31] Morales [¿1550?], 1943, p. 56.

[32] Polo [1571], 1916, p. 156. En los años 50 y 60 del siglo XVI, Polo intervino ante el virrey, indicando la relación que había existido; logró rectificar la atribución de los asentamientos a dos encomiendas distintas.

[33] Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; 1960, p. 245.

[34] Para una exposición de los *mitima*, véase el cap. 8.

[35] Santillán [1563-64], par. XLV; 1968, p. 115.

través del doble dispositivo administrativo que recaudaba ingresos estatales y otorgaba dádivas: "tenía esta orden ynga para hazer mercedes[...] desta manera eran sus dádivas tenidas en muncho",[36] pero Santillán aclara su verdadero sentido: "a los unos daba de las cosas que le traían los otros[...]".[37]

Sin embargo, pese a todos esos esfuerzos del Cuzco, aparentemente persistió algún trueque o comercio. Si bien los indicios son en su mayoría indirectos y a veces contradictorios, hay bastantes como para suscitar algunas interrogaciones interesantes acerca del carácter y la extensión de "iniciativas particulares" que perduraron dentro del marco de la economía redistributiva. Una de estas preguntas se refiere a la recaudación del "portazgo" en los puentes, del cual hablan varios de los primeros testigos, miembros del ejército invasor.

Ya mencionamos en el capítulo 6 que después de la captura de Atahuallpa y mientras se aguardaba el rescate, un impaciente destacamento europeo hizo una incursión para saquear la "mezquita" de Pachacamac. Al descender desde la puna, atravesaron varios ríos sobre puentes de oroya, que describieron con asombro. Tiene particular interés la afirmación que hicieron independientemente varios de ellos en el sentido de que habitualmente había dos puentes, próximos entre sí. "Por la una déstas pasa la gente común y tiene su portero que pide portazgo y por la otra pasan los señores y sus capitanes: ésta está siempre cerrada[...]".[38] ¿Quién era esa "gente común" y por qué pagaba peaje?

Si aceptamos como fidedigno este informe, y no hay razones para dudar de él, los dos puentes podrían diferenciarse por la posición social de quienes los transitaban: los miembros de linajes reales y los administradores a ellos asimilados cruzaban por uno, mientras que los cargadores, los mensajeros y otros dedicados a la *mita* rotativa empleaban el otro. Pero esto no explica el "portazgo" que el segundo grupo entregaba al "portero". ¿Por qué un grupo consagrado a trasportes estatales contribuía a "la reparación" de los puentes?[39] ¿O tal vez quienes "pagaban" peaje no eran simplemente cargadores de baja condición, a los que había que separar de los linajes reales, sino particulares dedicados a una actividad de intercambio o trueque?[40] El

[36] Castro y Ortega [1558], 1974, p. 103.

[37] Santillán [1563-64], par. XLVI; 1968, p. 115.

[38] Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 338, 341-42. Véase también Hernando Pizarro [1533], 1959, p. 69; *Relación francesa* [1534], 1937, p. 74. Baudin hace consideraciones interesantes acerca de estos peajes (1928, pp. 6 y 173).

[39] Murúa [1590], l. III, cap. XVIII; 1946, p. 207.

[40] En teoría, se suponía que todo el mundo se quedaba en su aldea, sin moverse, mientras no se le requería una prestación rotativa. Ya me he referido a las dificultades con las que probablemente tropezaba este intento de prohibir la movilidad geográfica.

segundo puente sería entonces usado por particulares, con fines no estatales. No hay modo, en 1955, de verificar estas alternativas; los cronistas posteriores mencionan rara vez el peaje: al hablar del Desaguadero, Cieza menciona un puente donde "en tiempo de los ingas solía haber portalgueros que cobraban tributo de los que pasaban[...]".[41]

Los datos relativos a la perduración del trueque o de "iniciativas particulares" en la economía redistributiva son escasos y de valor desparejo. Sin embargo, será útil examinar con algún detalle las referencias específicas a mercados y mercaderes.

Entre los testigos oculares de la invasión, sólo Estete y Borregán mencionan a los mercados, y sólo el primero habla de ellos como de algo visto personalmente. Cuando los europeos llegaron a Xauxa, un gran centro urbano y administrativo, se reunió mucha gente. Estete estimó que había hasta 100 000 personas apiñadas en los mercados y en las calles.[42] Como no nos da más detalles, quedan envueltos en el misterio el carácter de estos "mercados", los artículos allí intercambiados y las personas dedicadas al mercadeo. A Borregán le dijeron que el rey "hordenó mercados en todos los pueblos y provincias que allí saliesen a vender y rrescatar todo lo que tuviesen[...]".[43] No hay duda de que existieron intercambios mucho antes de cualquier rey Inca, pero es posible que en el primer cuarto del siglo XVI, cuando se hizo evidente que la maquinaria redistributiva no era capaz de proveer a todas las necesidades, se haya introducido algún sistema de "mercados" oficiales (véase capítulo 8).

Cieza es otro testigo temprano cuya información ha sido con frecuencia inestimable: "en todo este reino del Perú se sabe por los por él habemos andado que hubo grandes tiangues que son mercados donde los naturales contrataban sus cosas".[44] El mayor de ellos era el del Cuzco; el que vio en 1549 en Potosí era aún más grande, pero Cieza lo considera de origen poseuropeo. Esto sucedía sólo 17 años después de la invasión, y ya el mayor mercado estaba situado en la zona prioritaria de la economía colonial; esto indica cuán difícil es estimar la escala del comercio preeuropeo. Muchas de las descripciones posteriores a las de Cieza se refieren a mercados que son claramente europeos; otras suscitan dudas.

Los diversos cronistas han recogido fechas distintas para el decreto real inca que estableció los mercados. Según Borregán fue Huayna Capac quien ordenó su organización. Cieza, recogiendo otra tradición

[41] Cieza [1553], l. I, cap. CIV; 1947, p. 446. Véase también Murúa [1590], l. III, cap. XVIII; 1946, 207.

[42] Estete en Xerez [1534], 1947, p. 341.

[43] Borregán [1562-65], 1948, p. 81.

[44] Cieza [1553], l. I, cap. CX; 1947, p. 449.

oral, habla del mercado del Cuzco en tiempos de Lloque Yupanqui. Cabello Valboa confirma las pruebas arqueológicas de la existencia del intercambio preincaico diciéndonos, en su versión de la tradición dinástica, que a cinco leguas del Cuzco, en "cierta placeta que allí se hacía se juntaua de ordinario mucho concurso de naturales de las alcarias o caserías circunvecinas y a manera de mercado tratauan y contratauan unos con otros aquellas cosas que unos tenían y otros no alcanzauan[...]". Pero también menciona en otro capítulo una orden del rey Tupa para establecer "ferias y mercados en cada provincia".[45]

La palabra quechua generalmente traducida como "mercado" es *ccatu*, o "gato", como lo pronunciaban los europeos. Me parece significativo que la mayoría de las referencias en las crónicas no mencionan el *ccatu* sino que hablan de *tiangues*, una palabra náhuatl que se popularizó en todo el imperio colonial español. Blas Valera, cuya información, como de costumbre, es única, dice que había *ccatu* tres veces por mes, cada nueve días, por orden del rey Pachacuti, y

> ordenó que fuesen en día de fiesta porque fuesen más famosas[...] para que los aldeanos y trabajadores del campo[...] viniesen a la ciudad al mercado y entonces viesen y oyesen las cosas que el Inca o su consejo hubiesen ordenado[...][46]

Así el estado pudo aprovechar estas reuniones para anunciar las próximas levas, los festivales y las guerras. Murúa confirma esto: se le dijo que los castigos y ejecuciones públicas se realizaban en el mercado. Tal utilización por el estado de las reuniones multitudinarias puede explicar lo que la tradición oral llama "mandar establecer" mercados.[47]

El mercado del Cuzco es, en cierto modo, el más interesante. La capital era la mayor aglomeración urbana en el Tahuantinsuyu, y por lo tanto necesitaba más que cualquier otra un mercado para aprovisionar a la población no agrícola. Al mismo tiempo, recordemos que la mayor parte de la población estaba constituida por miembros de los linajes reales, sacerdotes, burócratas y sus servidores, todos los cuales eran alimentados por los almacenes estatales y, según Betanzos, recibían generosas raciones cada cuatro días.[48] Es concebible que los observadores de primera hora confundieran con mercados estas pilas de

[45] Cieza [1553], l. II, cap. XXXII; 1967, p. 112; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. X; 1951, p. 266 y cap. XIX, p. 349.

[46] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXV; 1960, p. 242. Es una de las referencias más sugestivas, dado que sitúa a los mercados dentro de la esfera de la generosidad institucionalizada: ya vimos que se esperaba que el *curaca* ofreciera hospitalidad a "pastores", tres veces por mes.

[47] Murúa [1590], l. II, cap. II; 1946, p. 109.

[48] Véase capítulo 6 de este libro.

alimentos provistos por los almacenes. Pero si los mercados existieron realmente ¿qué artículos ofrecían y quiénes los necesitaban?

Garcilaso es un buen ejemplo de las contradicciones que encontramos cuando tratamos de desentrañar el sentido de esos informes. En cierto pasaje habla del *ccatu* de Cusipata que "era como feria o mercado", y donde

> en mis tiempos[...] indios e indias que con sus miserias hacían[...] oficios de mercaderes trocando unas cosas por otras[...]

En otro libro dice que a Hernando de Soto, uno de los primeros europeos que entraron en el Cuzco, le asombró la cantidad de gente que había en la ciudad y "la abundancia de los mercaderes". Dándose cuenta, aparentemente, de esta contradicción, Garcilaso finaliza el pasaje acerca del asombro de Soto diciendo: "aunque las mercancías de muy poca cantidad y valor". El cronista mestizo se ve embarazado por el conflicto entre la determinación de no omitir nada que pudiera contribuir a la gloria de sus antepasados andinos y su conocimiento del carácter limitado de las transacciones en el *ccatu*. Si combinamos estas referencias con las presentadas anteriormente, llegamos a la siguiente hipótesis: algún intercambio subsistió hasta en el centro del sistema redistributivo; la gente se reunía en lugares formalmente designados con diversos fines, incluyendo el de intercambiar determinados artículos; el estado podía utilizar esas aglomeraciones para sus propios fines: rituales periódicos, difusión de rumores, notificaciones públicas, castigos ejemplares, sondeos de opinión y cosas por el estilo.[49]

Aparte de la existencia de mercados, otro modo de llegar a una mejor comprensión del intercambio inca es investigar todo detalle acerca de mercaderes con dedicación parcial o total a su tráfico. Por un lado tenemos la afirmación de Garcilaso en el sentido de que

> no caminaban por su gusto y contento ni por negocios propios de grangerías u otras cosas semejantes porque no las tenían particulares sino por orden del rey o de los curacas[...] a los demás que caminaban sin causa justa los castigaban por vagabundos.

La noción de Garcilaso de que había escaso tráfico en los caminos aparte del que demandaban las actividades oficiales es una idea muy difundida en 1955 y que hace juego con la opinión, dominante aún

[49] Garcilaso [1609], l. VII, cap. XI; 1960, p. 261 y [1617], l. I, cap. XXXII; 1960, t. 3, p. 61. Detalles adicionales bastante marginales acerca de los mercados se encontrarán en Betanzos [1551], cap. III, 1968, p. 12; Acosta [1590], l. IV, cap. III; 1962, p. 114; Murúa [1590], l. IV, cap. II; 1946, pp. 369-70; Huaman Poma [1613], 1936, p. 338.

en círculos académicos, de que debido a su misma naturaleza el Tahuantinsuyu "benefactor" o "socialista" tenía que trabar la movilidad geográfica. Como hemos visto, hay datos que contradicen a Garcilaso. Peregrinos, por ejemplo, y otra "gente del común" caminaban por la carretera real, "pagando" peaje en los puentes y por su alojamiento en los tambos.

La existencia de estos viajeros está ampliamente documentada, pero subsiste la interrogación: ¿eran mercaderes? En caso afirmativo, ¿en qué comerciaban? ¿Qué distancias recorrían y qué proporción de su tiempo consagraban a sus actividades de intercambio?

Me he referido antes a la afirmación de Cabello Valboa de que uno de los reyes estableció mercados en todo el territorio. La tradición oral que recopiló Cabello dice que el rey anunció públicamente que

> el que quisiese ser mercader [pudiese] libremente andar por toda la tierra sin que persona alguna les fuesse molesto so graves penas[...]

Vimos antes lo que sostenía Santillán: "que en los caminos hubiese buen aviamiento para que pudiese haber comercio y contratación de unas partes a otras[...]".[50] Estos autores no tratan de conciliar tal libertad de movimiento con las exigencias de un sistema distributivo estatal, que puede haber afectado el intercambio, como vimos en Polo.[51] Tal vez sea apropiado recordar aquí que tanto Santillán como Cabello, veinte años más tarde, escribían desde una perspectiva costeña; cabe la posibilidad de que el sistema redistributivo fuera más eficaz en la sierra y el altiplano, o que no se aplicara a la costa.

Los demás datos que tenemos en 1955 son aún más dudosos. Se trata de menciones incidentales a "mercaderes", sobre todo en cronistas posteriores, en un contexto que da por sentada su existencia, pero rara vez se nos suministra algún detalle vivido que pudiera permitirnos la certidumbre del carácter precolombino de la función o el hecho.

El más sugestivo de este grupo de autores, Cieza de León, habla del empleo de atalayeros disfrazados "en hábito de mercaderes", antes del comienzo de una campaña militar.[52] No es imposible que un rey haya enviado mercaderes "a cambiar y hacer sus trueques" y a la vez a propalar el rumor de que el monarca cuzqueño era realmente el hijo del Sol: esa técnica de comunicación, por cierto, es ampliamente usada en estados ágrafos y preindustriales; desearíamos solamente que la fuente que la señala fuera anterior a Montesinos.[53] Ya hemos hecho

[50] Garcilaso [1609], l. v, cap. xi; 1960, p. 161; Cabello Valboa [1586], l. iii, cap. xix; 1951, p. 349; Santillán [1563-64], par. cix; 1968, p. 142.
[51] Polo [1561], 1940, p. 145.
[52] Cieza [1553], l. ii, cap. lxi; 1967, p. 205.
[53] Montesinos [1644], l. ii, cap. xvii; 1957, p. 70.

mención de los "mercaderes" que venían desde el poniente con noticias acerca de las islas del Pacífico.

En armonía con su versión de la justicia inca, Garcilaso nos dice que los jueces que aceptaban sobornos eran ejecutados.[54] Entre las personas que podían haber tenido interés en corromper así a los jueces menciona a los mercaderes, cuya misma existencia ha negado, o reducido a proporciones mínimas, en otras páginas de su obra. Para ser justo con él, hay que suponer que al escribir se dirigía al lector europeo con el que había vivido 40 años cuando escribió su libro. El jesuita, conocido por anónimo, es el único que menciona un *catu illa,* un dios similar a Mercurio, "de los mercaderes y caminantes y mensajeros", mientras Cobo habla de Yuncaylla, un santuario no lejos del Cuzco, donde los mercaderes hacían ofrendas de coca para asegurarse el éxito de sus viajes.[55] Finalmente, en una de las tradiciones orales de Huarochirí, un hombre sueña con lana y al despertarse descubre que está hundido en la fibra hasta las rodillas, pese a que él no posee alpacas. Vende la lana y luego compra algunas llamas, que se multiplican prodigiosamente.[56] Estas leyendas fueron recopiladas setenta años después de la invasión, de modo que no podemos tener la certeza de que la operación comercial aludida haya ocurrido en un contexto precolombino.

Ninguna de estas referencias es concluyente por sí misma. Algunas aluden probablemente a hechos e instituciones posteriores a 1532. Pero la mera existencia de las referencias, su carácter fortuito y el hecho de que respaldan datos tan dispersos como los relativos a la movilidad geográfica, los peajes, los mercados y los mercaderes, indican que merece mucha más investigación la posibilidad de que algún trueque o comercio subsistiera hasta bien entrada la época inca.

Hemos dejado para el final un conjunto de datos insólitos relativos a artificios administrativos vinculados con la vida urbana, los mercados y los mercaderes. Son todavía más fragmentarios que los expuestos anteriormente; suscitan preguntas muy interesantes acerca del Estado redistributivo, el trueque privado, la movilidad individual y los procedimientos administrativos que los reglamentaban, pero apenas nos ofrecen algún vislumbre del funcionamiento del sistema. Los enigmas se plantean, pero quedan sin solución.

El primer fragmento, y en muchos aspectos el que nos deja más perplejos, lo hallamos en el informe oficial de Francisco Pizarro a la corte, en que describe la invasión. Se refiere a los tambos, vistos y utili-

[54] Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXXVI; 1960, p. 244.

[55] Jesuita Anónimo [1590], 1968, p. 154; Cobo [1653], l. XIII, cap. XIV; 1956, p. 176.

[56] Ávila [¿1598?], cap. XXIX, f. 99r; 1975, p. 124.

zados por un capitán anónimo enviado por el marqués a Caxas; Xerez registró su relato, que ya hemos citado al hablar del "portazgo":

> está una casa al principio de una puente donde reside una guarda que recibe el portazgo de los que van y vienen y páganlo en la misma cosa que llevan y ninguno puede sacar carga del pueblo si no la mete[...] Ningún pasajero puede entrar ni salir por otro camino con carga sino por do está la guarda so pena de muerte[...][57]

Es difícil de interpretar esta temprana noticia, que se complica cuando aprendemos del mismo informe que "aquesta costumbre[...] Atabalipa la suspendió en cuanto tocaba a lo que sacaban para su gente de guarnición". La "suspensión" de Atahuallpa implica que en circunstancias "normales" cuando no había guerra civil, los portadores estatales de maíz, por ejemplo, "pagaban" peajes en maíz al mismo estado que había dispuesto su traslado. El ya citado informante de Pedro Pizarro, que en dos oportunidades había llevado este grano desde Cajamarca al Cuzco, sostuvo que no habían tenido que pagar nada y que, por el contrario, se les había dado comida en todos los tambos.[58] Santillán nos ofrece lo que podría ser la solución: confirma la información del capitán anónimo citado por Xerez sobre los peajes y pagos en especie, pero sostiene que éstos se aplicaban a "otros" viajeros, no oficiales.[59] Después de todo, tiene poco sentido que el estado se pague a sí mismo peajes gravando sus propias rentas.

Xerez parece decir también que el estado no podía sacar cargas sin traer al mismo lugar una cantidad equivalente. De otra manera la suspensión de esta "antigua costumbre" por Atahuallpa carece de sentido; pero sabemos que la finalidad de los tambos y depósitos era primordialmente militar. ¿Podría haber sucedido que los ejércitos de Atahuallpa fueran tropas insurgentes, sin derecho a aprovisionarse en los almacenes estatales? ¿O bien confunde el informante europeo las cargas particulares con las del Cuzco? Las guardias que vigilaban este tráfico y se aseguraban del ingreso de una carga por cada una que salía, pueden haber tenido deberes ligeramente distintos de los que percibieron los forasteros: ¿no es posible que se dedicaran a asegurarse de que toda carga oficial siguiera el camino fijado para las rentas estatales y no fuera abandonada ni desapareciera?

Me parece posible que los llamados portazgos no fueran realmente tales sino un método de control que permitía llevar un registro de la cantidad y hasta de la especie de las cargas que pasaban. El reglamento citado acerca de los bultos que entraban y salían puede haber sido un

[57] Xerez [1534], 1947, p. 326.
[58] Pedro Pizarro [1571], 1965, pp. 194-195.
[59] Santillán [1563-64], par. XCVII; 1968, p. 136.

conjunto de instrucciones a los cargadores y una referencia a las preocupaciones de los quipocamayos en los lugares de tránsito.

Otro de los informantes de Xerez habla de cierto control sobre las personas, si no de las cargas. Estete vio en Xauxa a funcionarios que llevaban la cuenta de todas las personas que habían acudido a la ciudad para ver a los europeos; hacían eso para "saber los que venían a servir a la gente de guerra[...]".[60] Otros vigilaban las cosas que entraban a la capital huanca. Alguien le dijo a Román "porque se supiese y conociesen todos los que entraban y salían y de donde venían y a donde iban", nadie podía dejar el Cuzco por la noche,[61] mientras que Borregán afirma que los guardias verificaban que "quien traya metales preciosos y tejidos se regresara con alguna otra cosa", presumiblemente de carácter menos ceremonial. Todos estos guardias, en las ciudades y en los tambos, parecen haber tenido dos funciones:

1. Imponer celeridad a los cargadores a lo largo del camino real, y asegurarse de que las cargas llegaran a destino.
2. Controlar el tráfico particular por los caminos.

Pero la seguridad del régimen tiene que haber sido una de las preocupaciones: hay una referencia a una conspiración contra el Inca en la que se ocultaron armas en cestos con verdura.[62] Después de una rebelión de los collas, la tradición dinástica recogida por Cieza pretende que el rey ordenó que en cualquier día en particular sólo fuera admitido en el Cuzco un máximo determinado de forasteros, y no más:

> porque los portazgueros y cogedores de tributo y guardas que había para mirar lo que entraba y salía de la ciudad no lo permitían ni consentían[...][63]

[60] Estete en Xerez [1534], 1947, p. 341.

[61] Román [1575], l. II, cap. XIV; 1897, p. 48; véase también Cobo [1653], l. XIII, cap. XIV; 1956, p. 176; Borregán [1562-65], 1948, p. 82.

[62] Cobo [1653], l. XII, cap. XVI; 1956, p. 88.

[63] Cieza [1553], l. II, cap. LVI; 1967, p. 184.

8. DE LA PRESTACIÓN ROTATIVA A LA SERVIDUMBRE

En los últimos cincuenta años de su historia el estado inca tiene que haber vivido muchos cambios y adaptaciones institucionales. El Cuzco enfrentaba los numerosos problemas sociopolíticos suscitados por la expansión de sus dominios, por la necesidad de fomentar la cohesión y la lealtad de las múltiples y divergentes etnias y por la urgencia de hallar nuevas y confiables fuentes de ingresos.

En el plano económico, el grueso de la población seguía proveyéndose su propio sustento y le debía al estado sólo prestaciones de trabajo de acuerdo con un sistema de cuotas basados en la rotación de etnias, de linajes y de las unidades domésticas. Pero también hubo cambios, siendo el más significativo la aparición de derechos sobre la tierra otorgados por el estado a linajes y a individuos (véanse los detalles en el capítulo 2). Como hemos visto, estas concesiones comenzaron como parte de una "generosidad" institucionalizada y consistían por lo común en bienes ceremoniales y semieconómicos como los tejidos y la coca. Con el tiempo y a medida que aumentaban las obligaciones del estado, esta "generosidad" se fue convirtiendo en una concesión de bienes económicamente productivos: a aquellos que habían servido al rey de modo destacado o cuya lealtad y cooperación eran deseables se les otorgaron tierras, rebaños y hasta gente.

Podemos considerar esas dádivas desviaciones de las normas, analizadas en las páginas precedentes, de una economía dual, campesina y estatal, puesto que señalan los comienzos del control particular sobre los recursos y la servidumbre personal. La imagen que podemos hacernos de esas nuevas relaciones es inevitablemente confusa: las fuentes son muy escasas y, dado que no se percataron del carácter fundamental del cambio, se ocuparon del tema sólo tangencialmente. Podemos decir que, como en tantas otras situaciones andinas, lo nuevo está arraigado en la tradición cultural: aunque la tierra era concedida a un individuo, se la consideraba como chacra de un linaje y como tal se la heredaba (véase capítulo 2); la concesión misma se atiene a la pauta de generosidad señorial.

No obstante, los efectos de tales concesiones (y de la concomitante enajenación) de tierras, rebaños, y personas sobre las tradicionales normas étnicas de una organización basada en el parentesco y la autosuficiencia tienen que haber sido de gran alcance. A medida que creció la importancia del sector derivado de la enajenación y de las conce-

siones estatales, el linaje y la unidad doméstica tuvieron necesariamente que sufrir pérdidas; se vieron obligados a reorganizarse.

Dado que en el segundo capítulo examinamos la expansión de la agricultura estatal y real, nos proponemos estudiar aquí a ese nuevo grupo en la población, dependiente del estado y compuesto por los servidores del mismo: artesanos, *aclla, yana* y *mitima.* La distinción entre estas diversas categorías no es muy clara en nuestras fuentes. Sin embargo, nos pareció útil examinar sus funciones, ya que esos grupos surgieron como consecuencia del crecimiento y la expansión del estado y pueden tal vez indicar la dirección en que se estaba moviendo el sistema en 1532, cuando fue destruido.

No sabemos quiénes eran, ni de dónde provenían, ni cuán numerosa era esta minoría. Pero resulta claro que el *yana,* criado del rey, y la *aclla,* "monja" consagrada al tejido, eran tanto en términos económicos como desde el punto de vista de su posición social "gente nueva", distinta del miembro del *ayllu* sujeto a prestaciones personales rotativas. Ya no debían mitas ni se alimentaban a sí mismos; tampoco eran miembros de sus comunidades étnicas tradicionales; de hecho, ya no eran campesinos.

Dada la confusión terminológica que hace que en la actualidad sea difícil, si no imposible, desentrañar las diferencias entre estos diversos grupos en cuanto a su posición social, he decidido examinar, antes de analizar detalladamente los datos disponibles acerca de cada uno de ellos, la cuestión preliminar del origen y la existencia de la especialización en el trabajo en la región andina. Esto me permitirá estudiar la especialización y su institucionalización por parte del estado redistributivo en un nivel funcional, dejando de lado por el momento los términos quechua que describen la posición social del artesano para concentrarme en lo que hacía, y para quién.

Hubo artesanos, especialmente en la costa, siglos antes de que hubiera incas, como lo mostrará cualquier visita a un museo. Esos artesanos no fueron necesariamente criados particulares o *yana*; es posible que su habilidad haya sido reconocida y hasta fuente de manutención en sus etnias y regiones nativas, donde podrían haber ejercido su oficio sin abandonar sus vínculos de parentesco, ceremoniales y sociales.

Se deduce esto de la calidad de los objetos producidos y de algunas fugaces referencias en las fuentes. Pero si estudiamos atentamente el material histórico, recibimos una impresión muy diferente. Nos enteramos de que en la época de los incas todos los campesinos sabían hacer "todo lo nesçesario para la vida umana[. . .] todos eran maestros porque lo aprenden dende que nacen cada vno hace para sí lo que an menester[. . .]". Como lo expresa también un cuestionario elaborado en La Paz: "todo lo que han menester para pasar la vida lo hacen ellos por

su persona sin tener oficiales[...] ellos se hacían sus casas y sus vestidos calsados y tocados sin salir fuera de su casa a buscar quién lo haga[...]"[1]

Dentro de esta aparente autosuficiencia había cierta división del trabajo según el sexo y la edad, pero como hemos visto los límites no eran muy rígidos. Tanto los hombres como las mujeres cultivaban su chacra; los hombres cumplían con la mayor parte en las prestaciones rotativas, pero las mujeres ayudaban; ellas tejían, pero los ancianos y los incapacitados colaboraban; los jóvenes tomaban parte en todas las actividades tan pronto como podían. Algunos de los homosexuales vestían ropa femenina y "así trataban y le daban oficio como a tal".[2]

Cuando intentamos ir más allá de esa autosuficiencia para investigar el papel y las funciones de los artesanos, tropezamos con varios obstáculos. Nuestras fuentes no distinguen entre los artesanos de la etnia y los estatales; muchas ni siquiera mencionan a los artesanos étnicos. Un informe de Huamanga, de 1557, sostiene que en la zona sólo se practicaban tres oficios: había alfareros que hacían porongos para chicha, plateros "los quales ya no viven entre los yndios", y carpinteros, que, dado que las gentes "no usan puertas... ni menos ventanas", hacían *queros*, copas de madera para tomar.[3] Es difícil decidir hasta qué punto hay que tomar esto literalmente; tan exigua diferenciación y la partida de los plateros pueden muy bien ser consecuencia de las condiciones subsiguientes a la invasión y las guerras civiles.[4]

La confusión aumenta cuando descubrimos que nuestros cronistas califican de "oficiales" o "artesanos" a agricultores y otras gentes que no cumplen sino con prestaciones rotativas debidas por su linaje. Nos hemos encontrado antes, en el capítulo 5, con esta confusión, cuando tratamos de determinar cuáles actividades realizaban los campesinos en sus prestaciones, cuáles los especialistas con dedicación total y cuáles ambos grupos. Santillán afirmó en ese contexto que mientras que los labradores trabajaban en los campos, los pescadores aportaban peces y los tejedores de totora, esteras.[5] La primera categoría incluye a la mayor parte de la población; la segunda y la tercera parecen corresponder más a aldeas especializadas, situadas en la costa o junto a pantanos, que a artesanos: "challua camayoc pescadores éstos no tenían chácaras manteníanse del pescado que tomauan después de auer

[1] Polo [1571], 1916, p. 129; *Relaciones geográficas*, 1965, t. I, p. 346.

[2] Murúa [1590], l. III, cap. IV; 1946, p. 169.

[3] *Relaciones geográficas*, 1965, t. I, pp. 176-77.

[4] Uno se pregunta si tal ausencia de artesanos se debe sólo a la destrucción europea; ¿es concebible que el informe de Huamanga refleje una situación en la cual las artesanías habían pasado, bajo los Inca, a ser empresas estatales?

[5] Santillán [1563-64], par. XL; 1968, p. 115.

cumplido con lo que auían de dar al ynga[...]" y también: "enterrar[...] con los instrumentos del oficio que habían ejercitado[...] si era pescador con las redes[...]".[6] Vimos que también era difícil decir si los cargadores de literas, los músicos o los carpinteros ceremoniales eran artesanos o simplemente campesinos que en sus prestaciones rotativas cumplían una tarea adicional.[7]

El Jesuita Anónimo, quien, como hemos visto, con frecuencia atribuye a los reyes incas la fundación de instituciones que sabemos por la arqueología que son antiguas en los Andes, dice que se promulgó una ley: "que en todos los pueblo haya[...] oficiales y maestros[...]". Por lo menos en las capitales regionales tenían que estar presentes "todos" los oficios y destrezas:

> aquí tejedores de lana ahí de algodón acullá plateros allí carpinteros acullá los que hacen el tocado o calzado y a este modo de los salineros carboneros canteros albañiles[...]"[8]

El texto implica que esos especialistas existían desde antes, pero que se los organizó para ponerlos a disposición de los objetivos estatales. Según un informante de Román, Pachacuti emprendió la reorganización: identificó las especialidades regionales, realizó un censo de artesanos y transfirió algunos de ellos a otros lugares "para la seguridad de la tierra".[9] Presumiblemente esto se refiere a la época semihistórica de transición en que el estado comenzó a expandirse y, para asegurar el aprovisionamiento de sus ejércitos y su burocracia, estableció talleres en los centros administrativos. ¿Cuál era la situación social de estos artesanos? ¿Puede decirse que se los había trasferido de la condición de campesinos a la de servidores estatales?

Acosta trató de distinguir las actividades con las que todos estaban familiarizados de aquellas definidas como tareas calificadas:

> entre ellos no había oficiales señalados[...] sastres y zapateros y tejedores. Todos sabían tejer y hacer sus ropas. Todos sabían labrar la tierra y beneficiarla[...] Todos hacían sus casas y las mujeres eran las que más sabían de todo[...] Otros oficios que no son para cosas comunes y ordinarias[...] tenían sus propios y especiales oficiales como eran plateros y pintores y olleros y barqueros y contadores y tañedores y en los mismos oficios de tejer y labrar

[6] Falcón [1568], 1946, p. 138; Cobo [1653], l. XI, cap. VII; 1956, p. 23.
[7] Cobo [1653], l. XII. cap. XXXIII; 1956, p. 133.
[8] Jesuita Anónimo [1594], 1968, p. 178.
[9] Román y Zamora [1575], l. II, cap. XIII; 1897, pp. 30-31. Dos autores, ambos de origen andino, aseveran independientemente uno del otro que el reformador fue el rey Topa, hijo de Pachacuti (Poma [1613]; 1936, p. 192; Salcamayhua [1613], 1968, p. 302).

o edificar había maestros para obra prima de quien se servían los señores[...][10]

Tal vez sea conveniente introducir algunas reservas y amplificaciones en las categorías de Acosta. No hay razones para dudar de que la agricultura haya sido no sólo el deber sino la actividad "natural" de toda persona andina, y en este sentido no era un oficio. Sin embargo, varias fuentes, independientemente, mencionan a los *camayoc*, capataces o responsables agrícolas:

chácara	camayoc: Gonzalez Holguín [1608]
pampa	„ : Falcón [1567], 1918
coca	„ : Murúa [1590], 1946
uchu (ají)	„ : Falcón, Murúa
malqui (bosques)	„ : Falcón, Murúa

Además, Falcón habla de supervisores para el *zara* (maíz) y el *michca* (maíz temprano), mientras Murúa menciona a los *xampxi camayoc*, "Hortelanos que sembraban cualquier semilla yuyos[...] de que el ynga tomaba gusto[...]".[11] Estos últimos parecerían haber sido criados de la vecindad del Cuzco, pero la condición social del resto de estos *cama*yoc es incierta: es posible que fueran supervisores de las tareas agrícolas en tierras estatales, pero dado el uso poco preciso del término, también pueden haber sido varones de mayor edad que dirigían a sus parientes en las prestaciones agrícolas rotativas.

Falcón menciona también a los *llama camayoc* entre los especialistas. Como hemos visto en el capítulo 3, en la puna los niños tenían alguna intervención en el pastoreo, pero Falcón se refiere aquí a adultos reclutados en los tiempos posteriores a Pachacuti para ocuparse con dedicación exclusiva de los rebaños estatales. Pedro Pizarro los califica de guardianes que protegían los camélidos del estado de "los naturales que por ellos andaban".[12] Su posición social se vuelve aún más confusa por la afirmación de Cieza de que los encargados de los rebaños eran mitimaes, presumiblemente colonos collas trasplantados por el estado a regiones carentes de llamas; Polo confirma tal interpretación:

[...] y según todos concluyen de vnas partes a otras traxo algún ganado acomodándolo conforme a los pastos y hizo pueblos de obejeros para la guarda[...][13]

[10] Acosta [1590], l. vi, cap. xvi; 1962, p. 301; Garcilaso [1609], l. v, cap. xv; 1960, pp. 168-69; Huaman Poma [1613], 1936, p. 338; Cobo [1653], l. xii, cap. xxvii; 1956, p. 119.

[11] Murúa [1590], l. iii, cap. lxvii; 1946, p. 333.

[12] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 198. Véase también Polo [1571], 1916, p. 100. Hay otras menciones a pastores estatales en Molina del Cuzco [1572], 1943, p. 60; Murúa [1590], l. iii, caps. lxvi-lxvii; 1946, pp. 329, 332 y 335.

[13] Cieza [1553], l. ii, cap. xxii; 1967, p. 74; Polo [1561], cap. i, 1940,

De igual modo, si bien se tejía en todas las unidades domésticas, también aparecieron tejedores con dedicación exclusiva,[14] muy probablemente mucho antes de los incas. Después de la conquista cuzqueña, llegó un momento en que la producción de tejidos por prestaciones rotativas y los esfuerzos de los artesanos independientes resultaron insuficientes para los fines estatales, especialmente en lo tocante a tejidos ceremoniales y de lujo. De manera que fueron establecidos grupos de artesanos, o bien fueron absorbidos por el estado los ya existentes. Inevitablemente, según Betanzos, esto sucedió en tiempos de Pachacuti, mientras que un cronista posterior como Salcamayhua atribuye el hecho a Topa.[15] Los tejedores estatales eran el grupo artesanal más formalmente organizado: las *aclla,* tejedoras recluidas, eran reclutadas en las etnias de muchas partes del reino.[16] Los cuestionarios del virrey Toledo mencionan a los *cumbi-camayoc* entre los caciques viejos y sus padres entrevistados en 1572. Tales especialistas cumplían con sus deberes "por vida", según Cobo.[17]

En la cita de Acosta mencionada arriba se pretende que no hubo sastres ni zapateros.[18] Garcilaso lo confirma, pero en otra obra cuenta la historia de una de las hijas de Huayna Capac que rechazó un pretendiente europeo diciendo que no era "sino un *ciracamayo*", un sastre.[19] Tal artesano es mencionado por Huaman Poma; ojoteros aparecen en las listas de Falcón y Murúa.

Los artesanos mencionados más frecuentemente por los europeos, después de los tejedores, son los forjadores de metales,[20] en particular

p. 135. Aquí surge una confusión entre los especialistas de diversa índole respecto de los *yana* y los *mitimaes,* tema que se desarrollará más abajo.

[14] Valcárcel ha sugerido que el linaje real de los Hahuainñin, que agrupaba a los descendientes del rey Lloque Yupanqui, cuyo nombre ha sido traducido como "forasteros", podría ser de hecho Awainñin, los tejedores (1925b, pp. 39-40). En la p. 175 usa esta traducción como la correcta. Véase también Urteaga, 1931, p. 121.

[15] Betanzos [1551], 1968, cap. XIII, p. 38; Salcamayhua [1613], 1968, p. 301.

[16] Cieza [1553], l. I, cap. CXIV; 1947, p. 452; Murúa [1590], l. III, caps. XXXIV-XLIII; 1946, pp. 246-62. Ya hemos citado las listas de artesanos de Falcón y Murúa, que se parecen mucho. Ecos de los dos en H. Poma [1613], 1936, pp. 191 y 338.

[17] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIX y l. XIV, caps. XI y XV; 1956, pp. 123, 259 y 267-68.

[18] La confusión acerca de los sastres se debe probablemente al hecho de que los vestidos andinos salían ya terminados del telar. Véase Rowe, 1946, p. 234, y Bennett y Bird, 1949, pp. 282-92.

[19] Garcilaso [1609], l. IV, cap. XIII; 1960, p. 132, pero [1617], l. VI, cap. III; 1960, t. IV, p. 11.

[20] Hay muy pocas referencias a olleros, aunque éstos deben haber sido numerosos, juzgando por los restos arqueológicos. Valcárcel sugiere que hubo un *ayllu* llamado Sañoc en la región vecina al Cuzco con fama de grandes ceramistas (1925b, pp. 47-48 y 176). Véase también Rowe, 1946, pp. 243-44.

los que trabajaban el oro y la plata. La artesanía metalúrgica, tanto en su aspecto utilitario como en el ceremonial, es preincaica. En relación con tiempos más históricos, Blas Valera nos habla de "plateros de oro y plata y de cobre y de latón"; en el contexto esto se refiere a especialistas con dedicación exclusiva.[21] Los primeros cronistas se quedaron admirados por la habilidad de los plateros y los orfebres.[22] Ya a comienzos de la invasión se les hizo fundir el rescate de Atahuallpa y fabricar armas, herraduras y hasta cañones. Durante décadas los europeos, en sus propias minas, se contentaron con usar la *huaira* andina, fundidor portátil.

Cieza nos ofrece los mejores detalles acerca de los metalúrgicos estatales. Según él, en toda capital regional, y específicamente en Xauxa y en el Cuzco, el estado había instalado talleres donde trabajaban artesanos altamente calificados para proveer a la corte y a los tambos. Garcilaso menciona que "todos los plateros que había dedicados para el servicio del sol no entendían en otra cosa[...]".[23]

Algunos de estos artesanos fueron llevados al Cuzco desde la costa, probablemente de la región chimú; a éstos Cieza también los incluye entre los *mitimaes*. Santillán los menciona entre los artesanos que "daban" al Cuzco los *curacas* provinciales para hacer recipientes de oro y plata para uso de la corte y los templos; se los habría recompensado con tierras y habrían estado exentos de todo "tributo".[24]

La corte real podía contar también con los servicios de músicos, cantores, bufones, barberos y otros paniaguados especializados. Su condición social es incierta; algunos no eran originarios de la región del Cuzco, como los plateros mencionados; algunos disfrutaban de alto rango, otros eran de baja condición. El virrey Toledo halló en Lurin Guanca a un hombre cuyo padre había sido músico del rey, pero no hay detalles que indiquen durante cuánto tiempo había tocado para el Inca, qué otra cosa hacía para subsistir, de dónde venía, y datos similares.[25] Huaman Poma incluye los tañedores entre los *camayoc*, y Garcilaso da a entender, al hablar del aprendizaje y el esfuerzo requeridos para llegar a ser músicos del rey, que éstos eran especialistas con dedicación

[21] Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xiii; 1960, p. 166; véase también Acosta [1590], l. iv, cap. iii; 1962, p. 143, y Huaman Poma [1613], 1936, p. 338.

[22] Véase por ejemplo Xerez [1534], 1947, p. 343; Sancho [1543], 1917, cap. xiv, p. 180, y Cieza [1553], l. i, cap. cxiv; 1947, p. 452.

[23] Garcilaso [1609], l. iii, cap. xxiv; 1960, p. 117.

[24] Cieza [1553], l. ii, cap. xxii; 1967, p. 75; Santillán [1563-64], par. xcvii; 1968, p. 137.

[25] Toledo [1572-75], 1940, pp. 30, 60 y 112. Los entrevistadores del virrey recibían puestos de *curaca* como prebendas. No es muy probable dada la preferencia de los incas por el gobierno indirecto a través de los linajes dominantes en la región, pero sí puede indicar el alto prestigio de los cortesanos.

exclusiva. Murúa añade la información de que algunas de las cantoras y tamborileras eran *aclla*; como las demás "monjas", tenían sus tierras y tejían sus vestidos; no está claro si la música era una ocupación adicional o si entrañaba una dedicación completa. Trujillo cuenta que Atahuallpa había decidido sacrificar a todos los europeos del ejército de Pizarro con excepción de tres artesanos, a quienes proyectaba incorporar a su personal: el herrero, el barbero "que hazía mozos a los jóvenes" y el domador de caballos.[26]

Además de los plateros y músicos que pueden haber sido *mitmac*, *yana* o séquito de alguna otra categoría, pero que aparentemente tenían una condición elevada, se nos habla de servidores reales menos calificados que atendían en las tareas cotidianas de la corte: "porteros", barrenderos, aguadores, carpinteros, "cocineros para la mesa del estado que para la del Inca guisaban sus mujeres concubinas", guardianes para los vestidos y otras joyas, jardineros y domésticos. Garcilaso dice que para cada una de estas tareas "había un pueblo o dos o tres señalados conforme al oficio los cuales tenían cuidado de dar hombres hábiles fieles[...] remudándose de tantos días semanas o meses", siendo la comunidad la responsable y no personas particulares.[27] Esta descripción nos da la impresión de una prestación rotativa ordinaria, con el agregado de que se trataba de gente vecina al Cuzco, muchos de los cuales se convirtieron en "incas administrativos", y fueron empleados en tareas estatales de nivel mediano cuando se carecía de auténticos miembros de los linajes reales.

Este informe de Garcilaso parece fidedigno, y lo confirma su relato de lo que sucedió con estos dependientes después de la victoria de Atahuallpa sobre su hermano Huascar. Los que eran "más próximos" al rey, como los "porteros", guardianes de joyas, mayordomos y cocineros, fueron muertos y sus aldeas destruidas (un castigo común en casos de rebelión); los más distantes, tales como cargadores de agua y jardineros, sufrieron menos, pero

> ningún pueblo de los que había a cinco seis y siete leguas en derredor del Cuzco dejó de padecer particular persecución[...][28]

Este tratamiento indica que los generales de Atahuallpa tomaron en serio el vínculo de "parentesco administrativo"; podemos, por tanto, suponer que hasta las tareas "domésticas" de la corte eran definidas como asuntos estatales y de la corona que tenían que ser atendidas por "parientes" del rey aunque fueran ficticios.

[26] Trujillo [1571], 1948, p. 55.

[27] Garcilaso [1609], l. VI, cap. III; 1960, p. 197; véase también Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 341-42.

[28] Garcilaso [1609], l. IX, cap. XXXIX; 1960, p. 382.

Había otros grupos que según algunos cronistas estaban exentos de prestaciones rotativas porque hacían superlativamente bien alguna cosa de interés para el estado. Se nos dice que los portadores de la litera real eran siempre soras y rucanas, "pies del Inga", y se afirma que su mesurado paso los eximía de otros servicios.[29] Polo sostiene que no había exenciones del trabajo en las chacras estatales o del servicio militar "del qual seruicio nynguno se rreservaua". Los *quipus* de estas zonas enumeran "gran suma de oro y rropa y ganado e todo lo demás traydo de las dichas provincias[...]".[30] Cieza, que visitó la región sora y rucana años antes de la redacción de los informes de Polo, tiende a identificar a toda su población con los servidores exentos de prestaciones rotativas:

> en tanto estimaron los ingas a los soras y lucanas que sus provincias [fértiles y abundantes] eran cámaras suyas y los hijos de los principales residían en la corte del Cuzco[...][31]

En otra región, los chunbivilcas eran famosos como bailarines; también por lo menos uno de ellos sirvió como guardián de las plumas bajo Huascar. Falcón generaliza diciendo que todo el que hiciera un trabajo especializado estaba exento de prestaciones personales. Cobo afirma que

> salvo que en algunas partes que abundaban en cosas señaladas[...] o cuya gente era más a propósito para algún género de ministerio no entraban sus moradores en las distribuciones comunes y generales[...] los excusaban de otras mitas y labores[...].[32]

Esto parece plausible, particularmente en el caso de algunas zonas muy altas de la puna, ricas en minerales, u otras calientes, donde abundaba la madera aromática utilizada para fines ceremoniales.

El debate todavía no se puede resolver; podemos alumbrar un escalón intermedio, la prestación especializada, entre las prestaciones rotativas ordinarias y la servidumbre. Tal desarrollo es un lógico concomitante de la expansión del reino y de la creciente complejidad de su administración. Si realmente hubo tal escalón intermedio, ésa podría haber sido la situación de los sora y rucana.

Un problema similar de desarrollo histórico es el que plantean los chachapoya y cañari llevados al Cuzco por Huayna Capac, el último Inca que reinó efectivamente. Por razones que todavía no compren-

[29] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, p. 241.

[30] Polo [1571], 1916, pp. 98-99.

[31] Cieza [1553], l. I, cap. LXXXIX; 1947, p. 436; Huaman Poma [1613], 1936, p. 338.

[32] Cobo [1653], l. XII, cap. XXXIII; 1956, p. 132-33.

demos, pero que probablemente se remontaban al momento en que este rey accedió al poder, la tradición oral dinástica pretende que Huayna Capac prefirió tener a estos extranjeros "norteños" como "guardias" en lugar de a miembros de los linajes reales y también construyó una segunda capital, Tomebamba, en su tierra.[33] Aun cuando residía en el Cuzco estaba rodeado de guardias cañari; después de su muerte, los norteños apoyaron a Huascar contra Atahuallpa y desempeñaron un papel importante, aunque no fácil de definir en 1955, en el agravamiento del conflicto por la sucesión; al final, tomaron partido por los europeos contra la dinastía Inca y los ayudaron a mantenerse en el Cuzco sitiado por Manco Inca. Este destacamento extranjero se diferenciaba claramente del ejército tradicional reclutado sobre la base de la prestación rotativa; la dirección del cambio tiende hacia un ejército permanente, pero siempre conservando el principio étnico del reclutamiento.

No sabemos todavía cómo fue escogida esta guardia profesional. Obviamente la mayoría de los cañari permanecía en su región, dedicados a actividades agrícolas. En 1955 no podemos especificar si la posición social de los soldados asentados en el Cuzco era similar a la de los cargadores de literas, a la de los criados del rey originarios de la cuenca del Urubamba o bien a la de los plateros de la corte. El sacerdote europeo Luis de Morales los menciona temprano en el régimen colonial y los designa como *mitimaes*, residentes permanentes del Cuzco; sostiene que habían recibido chacras de los incas, "para sembrar". Pero no sabemos todavía si estos soldados se ocupaban ellos mismos del cultivo u otros lo hacían por ellos. En este último caso, las tierras concedidas podían ser simplemente una fuente de ingresos.

La existencia de una especialización militar, aparte de los guardias norteños, está mejor comprobada en el caso de los linajes reales. Sus ceremonias de iniciación concedían mucha atención a las aptitudes militares y la resistencia física de los iniciados, así como a su capacidad de fabricar sus propias armas, ojotas y otros pertrechos. Huaman Poma menciona a los *auca camayoc*, guerreros, entre los otros oficios, pero todavía no hay verdadera evidencia de la existencia de soldados profesionales, si no contamos a los miembros de linajes reales ni a los cañari de Huayna Capac.[34]

Hablando de linajes reales, tal vez convenga ocuparnos nuevamente de los funcionarios del censo y otros contadores, los *quipu camayoc*

[33] Véase una versión detallada en Cabello Valboa [1586], l. III, caps. XXI-XXII; 1951, pp. 370-76. Compárese con otra, más temprana, en Sarmiento [1572], par. 60.

[34] Xerez [1534], 1947, p. 334; Molina del Cuzco [1572], 1943, pp. 51-61; Garcilaso [1609], l. VI, cap. XXV; 1960, p. 226; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 191, 336.

presentes en todas las regiones del reino. Vimos que en el nivel local y en el de la etnia desempeñaban esas funciones varones maduros, pero a medida que aumentaba la escala de las responsabilidades existe una tendencia a recurrir a especialistas con dedicación exclusiva. Dada la ausencia de escritura y de cualquier otro sistema impersonal de símbolos fácilmente comprensibles, el período de aprendizaje de los *quipu camayoc* profesionales era largo y laborioso; el neófito no sólo tenía que aprender el sistema de colores, cuerdas y nudos empleados en su actividad sino que debía también familiarizarse con los registros pasados. La pericia y las hazañas mnemotécnicas que mencionan los primeros observadores europeos se fundaban en una larga práctica y una dedicación completa a su tarea.[35]

Las obras públicas, como la burocracia, eran supervisadas por otros parientes del rey, algunos de ellos expertos ingenieros civiles. Sarmiento oyó hablar de uno de los hermanos de Huayna Capac, "hombre ingenioso en edificar y así éste hizo todos los edificios de Yucay y las casas del inga en Caxana...", centros recreativos de los reyes. Huallpa Rimachi supervisó a cuatro veteranos maestros, quienes según Garcilaso construyeron la fortaleza de Sacsahuaman; en cuanto a la provisión de agua para la fortaleza, sólo el rey y el consejo de sus parientes conocían el canal secreto utilizado y el lugar donde se originaba. Cabe poca duda de que algunos de los arquitectos y albañiles que trabajaban con esos personajes reales estaban ocupados permanentemente en las edificaciones estatales. Cobo dice que necesitaban mucho tiempo para aprender su oficio. Del acarreo, el izamiento y la ensambladura de las piedras se encargaban equipos de campesinos, formados según criterios étnicos, en cumplimiento de la prestación rotativa.[36]

Las fuentes europeas mencionan también a otros trabajadores de la construcción: picapedreros, carpinteros, albañiles, todos ellos presumiblemente mantenidos por el estado y empleados en la edificación de fortalezas, templos y nuevos centros administrativos, por ejemplo Tomebamba.[37] No podemos determinar ahora quiénes eran, de dónde venían ni cómo se proveía a su manutención. La línea divisoria entre estos

[35] Zárate [1555], l. I, cap. v; 1947, pp. 465-66; Cieza [1553], l. II, cap. XII; 1967, p. 36; Sarmiento [1572], 1943, p. 114; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, pp. 143-44. Las demás actividades administrativas no atrajeron la atención europea, quizás al faltarles un artefacto novedoso como el *quipu*. Hay detalles acerca de las funciones y posición de los administradores a través de este trabajo.

[36] Sarmiento [1572], 1943, p. 239; Garcilaso [1609], l. VII, cap. XXIX; 1960, p. 287; Cobo [1653], l. XIV, cap. XII; 1956, p. 260.

[37] Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 341-42; Falcón [1567], 1918, p. 150; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 191 y 338; Murúa [1590], l. III, cap. LXVII; 1946, pp. 333-34.

artesanos y el campesino promedio que cumplía con sus prestaciones rotativas en la construcción es borrosa; el virrey Toledo, en su esfuerzo por demostrar que los *curaca* locales habían logrado sus posiciones como favores cuzqueños, menciona a dos señores cuyos padres y abuelos habían empezado sus vidas trabajando en las canteras del rey. Otro había estado a cargo de los constructores de caminos del rey Topa, mientras que un cuarto había dirigido un *hunu* (10 000 unidades domésticas) consagrado a tender puentes, hacer taludes en las orillas de los ríos y cosas semejantes.[88] Los entrevistadores del virrey insinúan que esos constructores trabajaban con dedicación exclusiva, siendo recompensados después con una prebenda administrativa.

Cuando examinamos estas afirmaciones dentro del intimidatorio contexto de las preguntas virreinales y la monótona uniformidad de las respuestas, surge otra explicación convincente de los mismos hechos. Si tomamos el último de los ejemplos recién mencionados, resulta claro que el señor *hunu* y las unidades domésticas a su cargo eran responsables de ciertas actividades de mantenimiento, además del trabajo agrícola y las entregas de tejidos que todos debían. Lejos de ser un cuerpo de 10 000 unidades domésticas constructoras de puentes, una concentración de ingeniería civil inconcebible antes de 1532, creo que se trataba de un grupo étnico cumpliendo con sus prestaciones rotativas bajo la dirección de un especialista en obras públicas de alto rango.

Un último grupo de artesanos, cuyas funciones y posición social cambiarían a medida que el Tahuantinsuyu se expandía y se consolidaba, es el de los especialistas religiosos e intelectuales. Si esta tesis hubiera incluido un estudio sistemático de la religión y del culto estatal, éste habría sido tal vez el lugar más conveniente para hablar de este personal especializado. En las circunstancias de 1955, creo que se justifica la inclusión de los sacerdotes en esta obra sobre la economía incaica, pues estos especialistas con dedicación exclusiva intervenían en los ritos agrícolas, facilitaban y justificaban el acceso a "dádivas" y la distribución de "concesiones", y además llevaban cuenta de las mismas.

Como en todos los otros aspectos de la vida incaica, podemos distinguir a los adivinos, curanderos y hechiceros de la etnia o la comunidad de los sacerdotes profesionales de la iglesia estatal o de sus cultos, como el del Trueno. Lamentablemente, los cronistas no hacen tal distinción, y con frecuencia tenemos que adivinar de qué categoría se trata. La mejor descripción de la primera la hallamos en Polo y en los extirpadores de idolatrías de comienzos del siglo XVII: nos dicen que los shamanes aldeanos eran en su mayoría viejos y viejas, libres ya

[88] Toledo [1572-75], 1940, pp. 112, 143 y 149.

de las prestaciones rotativas. Algunos estaban a cargo de *huacas* particulares y ofrecían sacrificios para "que no salga el yelo, para que llueva"; otros interpretaban sueños, curaban con hierbas y ayudaban en los partos. "Nynguno podía tener semejante oficio[...] si no fuesen viejos y personas ynáviles para trabajar[...]" No obstante, el mismo Polo menciona también dos categorías de curanderos (*camasca, soncoyoc*) que no eran necesariamente viejos y que alcanzaban esa posición mediante el ayuno e "ynstruyéndose". Para alimentar a estos especialistas

> hera obligado el pueblo a hacer chácara particular para que éstos se mantuviesen e para ello contribuyan de otras cosas de la comyda[...][39]

Es posible que tales chacras no eran sino el *tupu* habitual del anciano, miembro del linaje, o la tierra del santuario local.[40] Pese a su experiencia personal con los sacerdotes de la iglesia estatal, a quienes combatió durante años mientras buscaba las momias reales incas, Polo dice muy poco acerca de este sacerdocio. Esto es lamentable, ya que dada su capacidad para la observación de los fenómenos estatales, sus generalizaciones no tienen rival entre los cronistas.

La cima de la pirámide sacerdotal la ocupaban miembros de los linajes reales. Huillca Huma, el sumo sacerdote, era con frecuencia un "hermano" del rey. Parcialidades como los tarapuntaes, que ayunaban para proteger la cosecha del maíz, eran igualmente de "sangre real" y es posible que formaran un *ayllu* aparte, consagrado a las obligaciones religiosas. No sabemos quién fue el informante de Cobo, pero éste afirma que hubo más de 1 000 personajes atendiendo asuntos religiosos, tarea para la cual se los instruía desde la infancia. Aunque disponemos de una abundante información sobre ceremonias, sacrificios y rituales, quedamos en la ignorancia acerca de la organización de la clase sacerdotal. En 1955 quizás sea bastante decir que entre los shamanes locales étnicos y el sacerdocio real, había toda una gama de especialistas religiosos ligados al servicio de cultos, santuarios y capellanías de la corte, que consagraban todas sus energías a deberes eclesiásticos y a quienes se mantenía con las rentas de la iglesia estatal.[41]

El único tipo de formación profesional acerca del cual disponemos de información funcional es la preparación de los miembros de linajes reales y de los hijos de los *curaca* para los puestos administrativos.[42] Según Murúa, había una escuela en la que enseñaban cuatro dignata-

[39] Polo [1571], 1916, pp. 114-16.
[40] Ávila [¿1598?], cap. XIX, f. 84v; 1975, p. 88.
[41] Cobo [1653], l. XIII, cap. I; 1956, pp. 148-49.
[42] Ésta es también una de las pocas descripciones de los intelectuales.

rios de "mucha tranquilidad", llamados *amauta* y *huaranec* (poetas). Los estudios en este colegio duraban cuatro años, dice Murúa: en el primero, los hijos de señores provincianos aprendían el quechua, idioma estatal; durante el segundo se les enseñaba a "adorar ídolos". En el tercer y cuarto año se empleaban *quipus*; al principio aprendían "cosas de suma importancia en asuntos de su gobierno y autoridad", y los más avanzados se dedicaban a la historia y las guerras del pasado. Los egresados comenzaban como pajes y mensajeros, pero si pertenecían a linajes reales pasaban a ocupar puestos de mayor responsabilidad en la burocracia y el ejército. Los jóvenes *curaca* regresaban a su lugar de origen para asumir cargos dentro de la maquinaria étnica del gobierno "indirecto".[43] Como en tantos otros casos, no conocemos las fuentes usadas por Murúa a fines del siglo XVI.

Hay algún reflejo de tal descripción en autores con acceso más directo a la organización cuzqueña. Blas Valera y Garcilaso, fieles a su inclinación a extender la historia inca haciendo retroceder las fechas de las innovaciones que acompañaron a la extensión del estado, le atribuyen al Inca Roca, el sexto rey según la tradición dinástica, la instauración de la educación formal para los estratos superiores. El jesuita mestizo expresa posiblemente cierta incomodidad a raíz de una fecha tan temprana cuando nos dice que el rey posterior, Topa

> decía: no es lícito que enseñen a los hijos de los plebeyos las ciencias que pertenecen a los generosos[...] bástales que aprenden los oficios de sus padres que el mandar y gobernar no es de plebeyos que es hacer agravio al oficio y a la república encomendárselo a gente común[...][44]

Otros autores andinos, como Huaman Poma y Salcamayhua, oyeron que fue Topa el creador de las instituciones estatales, y es posible que Valera haya conocido la misma tradición.

Otro grupo que sin duda necesitaba un prolongado aprendizaje era el de los *quipu camayoc* que se desempeñaban como historiadores. Se deduce de las fuentes que no había diferencias entre el *quipu* que ellos usaban y el de los contables. Hay alguna controversia acerca de la inteligibilidad de los *quipu* históricos: Cabello Valboa dice que se los conservaba para ulterior referencia mientras que a Cobo se le dijo que los registros de cada funcionario tenían sentido sólo para él y para aquellos a quienes él había instruido.[45] Cabello se refiere posiblemente a las cuerdas para la contabilidad.

[43] Murúa [1590], l. III, cap. IV; 1946, pp. 169-70.

[44] Blas Valera en Garcilaso [1609], l. VIII, cap. VIII; 1960, p. 304; véase también l. IV, cap. XIX y l. VII, cap. X; 1960, pp. 140 y 260-61.

[45] Cabello Valboa [1596], l. III, cap. VI; 1951, pp. 239-40; Cobo [1653], l. XII, cap. XXXVII; 1956, pp. 143-44.

Los primeros cronistas europeos que lograron consultar a los *quipu camayoc* profesionales quedaron impresionados por su "gran memoria, su sutil talento y juicio agudo[...]".[46] Se dedicaban exclusivamente a mantener el registro de los acontecimientos, y a preparar cantares históricos para ocasiones ceremoniales y momentos especiales como la iniciación. Trasmitían también sus conocimientos a sus aprendices y a los miembros de la realeza. Por estos servicios se proveía a su manutención y hasta se les daba "mujeres y criados".

El gobernador Vaca de Castro sometió a prueba a algunos de ellos aislando a cada uno de sus colegas y comparando sus informes; comprobó que éstos coincidían.[47] Como casi cabía esperarlo, oímos de fuentes más tardías que Pachacuti fue el rey que reunió a un grupo de ellos y "sistematizó" la información, haciéndoles pintar algunos de los hechos que habían registrado; también reorganizó su gremio: "constituyó doctores".[48] En gran medida lo que hizo fue reescribir la tradición oral, hecho mencionado también por Cieza:

> y si entre los reyes alguno salía remiso cobarde dado a vicios y amigo de holgar sin acrescentar el señorío[...] mandaban que destos tales hobiese poca memoria[...]

Esto probablemente es lo que sucedió a "Inca Urcon", el cual aparentemente reinó entre Viracocha y Pachacuti. Desapareció después en la habitual lucha por la sucesión; cien años después hasta su nombre había desaparecido de algunas de las tradiciones orales dinásticas recopiladas por los europeos. Es posible que haya habido dos juegos de registros: los cantares laudatorios que glorificaban el pasado, para consumo popular, y un relato más sobrio destinado al monarca, que lo escuchaba en el momento de subir al poder.[49]

El precedente examen de los oficios manuales e intelectuales, y de los cambios que estaban experimentando sus funciones entre 1475 y 1532, indica algunas de las dificultades que entorpecen nuestra comprensión de este proceso de trasformación de la sociedad inca. Quisiera resumir lo dicho anteriormente volviendo ahora a los artesanos y los burócratas; pertenecían a una o más de las categorías sociales siguientes:

1] Artesanos locales de las aldeas, que conservaban su afiliación étnica y su condición de campesinos. Es posible que su número decreciera a medida que se ampliaban las funciones del estado. En esta categoría estarían incluidos los hombres de edad que el ejército ya no

[46] Cieza [1553], l. II, cap. XII; 1967, pp. 36-37.
[47] Vaca de Castro [1542], 1920, pp. 4-5.
[48] Sarmiento [1572], 1943, p. 115.
[49] Cieza [1553], l. II, cap. XI; 1967, p. 32.

precisaba, quienes supervisaban las prestaciones rotativas de los campesinos y la distribución de las aguas de regadío; los *quipu camayoc* de menor jerarquía y los responsables de los *tambo*; los shamanes.

2] Los criados personales del rey, provenientes de las aldeas ubicadas dentro de la región circuncuzqueña. Aparentemente de elevada condición social; como fueron incorporados tempranamente, estaban familiarizados con las expectativas administrativas de los incas. No sabemos si sus servicios eran una variedad de la prestación rotativa o si eran servidores reales perpetuos. Tampoco está claro si diferían de los habitantes de aldeas tales como Papri o Equeco, que, como sabemos, suministraban los "incas administrativos".

3] Criados reales de fuera de la región circuncuzqueña: cargadores de literas rucana, plateros chimú o guardias cañari, que estaban todavía organizados según un criterio étnico y que se mantenían más o menos en contacto con sus colectividades de origen. Es posible que algunos de ellos hayan servido por turnos, esencialmente en una forma especializada de prestación rotativa.

4] *Mitimaes,* trasladados de un lugar a otro según la conveniencia del estado, con pérdida por lo menos en parte de su afiliación étnica. Como veremos luego, algunos grupos que en 1532 vivían en condiciones propias de la categoría 2] pertenecían a la cuarta por su posición social. Algunos de los grupos descritos en ciertas fuentes en términos de la tercera categoría son asimilados por otras a los *mitimaes.*

5] Las *aclla,* mujeres sacadas de la jurisdicción étnica con fines estatales, y

6] los *yana,* varones de la misma condición.

Entre todas estas categorías, los *yana* son sin duda la más significativa: física y socialmente separados de los suyos, borrados de las listas de prestaciones rotativas, de baja condición y utilizados para fines estatales, los *yana* constituían el grupo social más alejado del campesino andino clásico. En este sentido, son los *yana* los anunciadores de futuros cambios en la estructura social.

Los cronistas de la invasión no mencionan a ninguno de estos grupos con sus nombres quechua. Esto hace insegura su identificación, y es particularmente lamentable en el caso de los *yana,* de cuya misma existencia en la época precolombina es posible dudar. En las descripciones de estos cronistas tempranos, el rey está rodeado en Cajamarca por miles de soldados, señores y muchas mujeres, todos "así por orden cada uno del estado que eran",[50] pero en 1955 no podemos todavía identificar esos diversos rangos. Los soldados están agrupados según su arma y su etnia; ésa era la organización habitual en el ejército inca, e indica que se trataba de campesinos prestando su servicio militar

[50] Hernando Pizarro [1533], 1959, p. 86.

rotativo; en las descripciones del campamento de Atahuallpa no hay nada que recuerde a los guardias-*cañari* reclutados por Huayna Capac entre los rebeldes del norte; en las guerras de sucesión que precedieron a la invasión vimos ya que ellos tomaron partido por Huascar y, por lo tanto, estaban en el Cuzco. No sabemos si Atahuallpa hizo algo para sustituirlos.

Las "mujeres" observadas por Hernando Pizarro eran muy probablemente *aclla*. Se las menciona como las personas físicamente más próximas al rey; el Anónimo Sevillano, que según Raúl Porras fue Cristóbal de Mena, llega a sostener que "ningún indio [¿en sentido de varón?] osava estar cerca dél[...]". Entre los deberes de las *aclla* estaba el de atender a la alimentación del rey; también daban de comer a sus invitados: a los primeros europeos que lo visitaron en Cajamarca les ofrecieron chicha las jóvenes en la corte.[51]

A muchos de los presentes se los describe como "señores" y "principales"; Estete estimó su número en 600. Algunos de ellos pertenecían a los linajes reales, entre los cuales uno habló por el rey, como los llamados lingüistas de Ashanti o los "señores-oradores" de Polinesia. Otros eran *curaca* de diversas regiones conquistadas por Atahuallpa que habían venido a expresarle su lealtad, ahora que él estaba ganando la guerra de sucesión con Huascar. El resto eran criados de todas clases; su condición social no era inmediatamente identificable para los europeos. Puede haber habido entre ellos algunos *yana* u otras personas de baja condición, pero no se los menciona específicamente; en general, los detalles son muy escasos. Un ejemplo: los cronistas de la invasión describen el séquito de Atahuallpa dirigiéndose hacia la ciudad, inmediatamente antes de la captura del rey. Éste se hallaba sentado en una litera, como varios de sus acompañantes; otros eran llevados en hamacas.

¿Quiénes eran los cargadores? Hemos visto en otro lugar que éste era el "privilegio" y el deber de los sora y rucana; estas etnias vivían muy al sur de Cajamarca, en territorio todavía controlado por Huascar, y presumiblemente fuera del alcance del nuevo rey. Por consiguiente, se había reclutado a otros para prestar esos servicios, por lo menos temporariamente. Si tuviéramos detalles acerca de los cargadores de Atahuallpa y el modo en que se los alistó, eso nos ayudaría a comprender la manera en que los inca abordaron la transición entre la prestación rotativa y la servidumbre.

Poco después del asesinato de Atahuallpa, Pizarro instaló a Topa Huallpa como su títere sucesor. Se realizaron los preparativos para el ayuno inaugural y los europeos se quedaron admirados "cómo en tan breve espacio habían hecho una casa tan grande y buena...",[52] para

[51] Anónimo Sevillano [1534], 1937, p. 83; Estete [¿1535?], 1918, f. 7.
[52] Pero Sánchez [1534], 1917, p. 130.

permitir el retiro del rey. "Nadie", presumiblemente ningún europeo ni miembro de linaje real, podía entrar en la nueva casa durante el ayuno, excepto los criados. El texto del secretario Sancho indica que los criados eran varones, pero esto no es seguro; no sabemos si se trataba de *yana,* ni hay indicios acerca de la condición social de los albañiles y carpinteros que edificaron la capilla real.

Pese a haber tenido un conocimiento ocular de la corte, estos cronistas nos dicen muy poco acerca del personal de servicio; su atención estaba absorbida por otros asuntos: el rescate, los tesoros del Cuzco, la salvación del alma de Atahuallpa. En 1533, cuando llegaron a la capital, atrajo el interés de los europeos el gran número de servidores de ambos sexos consagrados a las momias de los reyes anteriores. Como hemos visto, un monarca muerto conservaba todas sus pertenencias personales: platos, vestidos, recortes de uñas; sus criados, que lo "alimentaban", espantaban las moscas y sacaban la momia a lugares públicos en ocasiones ceremoniales. Un pariente perteneciente al *ayllu* del difunto estaba a cargo de los servidores de la momia, que según Pedro Pizarro "vivían viciosamente...". Sostiene que diversas personas se ligaban al muerto diciendo que querían servirlo, "y esto no les era estorbado por los vivos porque para servir a éstos tenían libertad todos[...] cada uno al muerto que quería[...]".[53]

Pedro Pizarro tuvo excelente oportunidad para conocer y observar la vida de la realeza inca; muchos de los detalles que ofrece son de gran valor, pero su informe, escrito cuarenta años después de los hechos, suscita dudas. Los criados de ascendencia real de la momia pertenecían probablemente al linaje fundado por el difunto, ya que todos ellos le debían lealtad y servicio. Si no eran de linaje real, lo más probable es que los servidores fueran *aclla* o *yana* que habían servido al rey en vida, y no esa especie de "clientes" voluntarios que sugiere Pizarro. A medida que los "criados" originales fallecían, aquellos de linaje real eran remplazados por otros miembros del mismo *ayllu,* pero ¿qué sucedía con los otros? Si eran *yana,* ¿era su posición hereditaria?[54] No lo sabemos. Si suponemos que no lo era, la sugerencia de P. Pizarro de que se podía elegir la momia a la que se servía puede tener sentido. ¿Es posible que en las décadas anteriores a 1532 haya aparecido en el Cuzco una población urbana flotante, libre de lazos de parentesco y étnicos, que buscaba protectores y se consagraba a deberes de un carácter semirreligioso, semiestatal, quizás para evadir otras tareas más arduas?

[53] Pedro Pizarro [1571], 1965, p. 182.

[54] Diversos estudiosos modernos lo pretenden: Trimborn, 1925, p. 203; Baudin, 1928, p. 76, y 1942, p. 83; Means, 1931, p. 297, pero tengo la impresión de que su única evidencia es la referencia de Cieza a los "criados perpetuos".

El mismo Pizarro se refiere también a criadas que atendían a las hermanas y esposas del rey. Oímos que había en la corte hasta cuatro mil mujeres: esposas, concubinas y sirvientes; la descripción que hace Pizarro de las circunstancias da la impresión de autenticidad.[55] Cada semana una esposa o concubina distinta se instalaba con el rey, acompañada por su séquito. Algunas de ellas eran de linaje real, otras hijas de *curaca*. Algunas deben haber sido *aclla*. ¿Fueron algunas de ellas *yana* de sexo femenino? Ni siquiera sabemos si esta pregunta tiene sentido o no.

Finalmente, los testigos de la invasión mencionan criados que atendían a los favoritos del rey. A Estete y al Anónimo Sevillano los impresionó, independientemente, el séquito de Chalcuchima, el adelantado de Atahuallpa. Tenía muchos servidores, carpinteros, guardias y mozos de cordel: "en todo lo demás ymitaua a su señor". Aún después de haber sido capturado por los europeos y "estaua así medio quemado muchos indios le venían a servir porque eran sus criados".[56] Lamentablemente, no sabemos quiénes eran esos "criados": ¿eran *yana* otorgados por el rey como recompensa por hazañas militares? ¿Eran cautivos obligados a lo que puede haber sido una servidumbre ritualmente sancionada? ¿Eran el séquito habitual de un general en campaña, reclutados entre los campesinos que se turnaban en el servicio militar? ¿Eran parientes o miembros de la etnia de Chalcuchima? Cualquiera de estas alternativas, o una combinación de las mismas, es posible.

Estas interrogaciones indican lo difícil que resulta desentrañar las funciones y la condición social reales de los *yana*. Aunque los cronistas posteriores a la invasión comenzaron a usar el nombre quechua del grupo, lo hicieron sin congruencia, describiendo sectores en la población que variaban en cuanto a su origen, sus funciones y sus privilegios.

Cieza define a los *yana* como "criados perpetuos".[57] Garcilaso dice que era un hombre "que tiene obligación de hacer oficio de criado"; en otro lugar los llama "indios criados". Santillán describe sus funciones diciendo que el Inca "los ocupaba en cosas de su servicio[...]".

> no tenían más obligación que servir al Inca[...] y con esto quedaban reservados de todo tributo[...] [el rey] hacíalos ocupar en sus haciendas[...][58]

[55] P. Pizarro [1571], 1965, pp. 186-87.

[56] Anónimo Sevillano [1534], 1937, pp. 96-97; Estete en Xerez [1534], 1947, pp. 341-42.

[57] Cieza [1553], l. II, cap. XVIII; 1967, p. 60.

[58] Santillán [1563-64], par. XXXVI, L y LXXXIII; 1968, pp. 114, 116 y 132; Garcilaso [1609], l. VIII, cap. XXIV; 1960, p. 329; [1617], l. II, cap. XXVIII; 1960, t. III, p. 133.

Cieza también nos dice que los "anaconas" eran lo bastante numerosos:

que bastaban a labrar sus eredades y sus casas y sembrar tanto mantenimiento que bastase[...]

Las respuestas a los cuestionarios reunidos en las *Relaciones geográficas de Indias* mencionan a determinadas aldeas al poniente y al sur del Cuzco que "estaban sujetos y adjudicados al ynga[...] por ser yanaconas y privados del ynga[...]". Otro poblado había sido asignado a Pachacuti y sus descendientes: "y le tributaban ropa y ganado en gran cantidad y hacían sus chácaras[...]". De una aldea situada a sólo siete leguas al norte del Cuzco se dice que proporcionaba pastores para los rebaños reales y hortelanos para sus árboles frutales:

se gobernaban por un capitán que el ynga ponía y que estos pueblos eran criados del ynga traídos de otra parte[...][59]

¿Cómo llegaba alguien a ser *yana*? ¿Cuándo surgen los *yana* como grupo social aparte? ¿Hay algún precedente preincaico de esta población servil?

Sarmiento de Gamboa ofrece la primera versión apuntada en nuestras fuentes: según sus informantes, el rey Topa, que reinó durante el último cuarto del siglo xv, tenía un hermano a quien designó "inspector general", supervisor del censo en toda la zona conquistada. También le concedió

muchos criados para le hacer sus chácaras y servirle en sus heredades[...]

Cuando el inspector llegó a la región que se le había asignado se apoderó de un número mucho mayor de gente que el que se le había fijado, "diciendo que todos eran sus yanaconas que así llaman a sus criados". Estas personas fueron escondidas del censo; el hermano del rey esperaba formar con ellos un ejército para derrocar a Topa. Pero éste descubrió la conspiración, destruyó al traidor "y a todos sus consejeros y favorescedores" y emprendió él mismo el censo. Mientras se hallaba en Yanayaco, durante la campaña punitiva, su esposa y hermana, Mama Ocllo, le rogó que detuviera la matanza, que perdonara a los sobrevivientes, "aplicándolos para su cámara de criados[...]". A todos los perdonados se los conoció luego como *yanayaco*; ya no fueron

[59] *Relaciones geográficas de Indias* [1586], 1965, t. 1, pp. 311 y 314. Véase también t. 2, p. 22.

enumerados en el censo, dado que "no merescían entrar en el número de los demás".[60]

Unos quince años más tarde, Cabello Valboa recogió la misma historia con tantos detalles diferentes como para hacernos dudar de que se haya limitado a copiar a Sarmiento. Sus informantes le dijeron que en Yanayaco habían reunido a 6 000 "rebeldes" para ser ejecutados, los cuales fueron "salvados" por la intervención de Mama Ocllo. Ella sugirió que se les empleara en "el servicio de sus guacas ganados y sementeras..." y en su servicio particular, doméstico. Cabello suministra una explicación "filológica" del nombre de estos criados: se les llamó *yanayaco cona*[61] por el nombre del lugar donde adquirieron su nueva condición: "los tales servidores... tienen a cargo el ministerio de las haciendas de sus señores...". El término *yanayaco,* en lugar del usual *yanacona* o *yana* reaparece alguna que otra vez en las fuentes.[62]

Esta versión del origen de los *yana* tiene interés, y puede haber algo de verdad en ella. Hay otras referencias en las fuentes a "rebeldes" que fueron perdonados y convertidos en servidores permanentes del estado. Es notable que en la versión de Sarmiento el hermano desleal usa el término *yana* para referirse a los pobladores que le otorgó el rey y también para designar a los que adquirió ocultándolos del censo,[63] lo que indicaría que el grupo ya existía antes de la "rebelión", y por tanto que el nombre del lugar donde se les perdonó tuvo poco que ver con la designación que se daba a los servidores. El uso de Sarmiento no es necesariamente una cita de sus informantes; la versión de Cabello dice simplemente que el hermano había sido autorizado a conservar para su propio uso a "criados" de las poblaciones enumeradas y que dejó "fuera de la visita gran suma de yndios casi con títulos de vassallos suyos con los principales de los quales dejó tratado de que[...] quitassen la obediencia a su hermano y la diessen a él[...]", pero no se refiere a ellos con la palabra *yana.* Vimos en páginas anteriores que los *curaca* podían exigir algunos servicios domésticos de su comunidad aldeana. ¿Es posible que los reyes hayan pensado en algo similar, pero proyectándolo a escala mucho mayor, nacional, cuando crearon a los *yana*?

Las diversas definiciones de las funciones de los *yana* nos recuerdan a los "criados" que vivían en las aldeas circuncuzqueñas y se "ocupaban en la hazienda" de los reyes. Varias etnias habían vivido en esta zona en épocas preincaicas; la tradición oral dinástica afirma

[60] Sarmiento de Gamboa [1572], 1943, pp. 228-29. El lector habrá notado que otra vez se le atribuye a la reina el inventar una institución estatal que iba en contra de la tradicional estructura social andina.

[61] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XIX; 1951, pp. 345-47.

[62] Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XX; 1951, p. 359; Huaman Poma [1613], 1936, p. 265.

[63] Sarmiento [1572], 1943, pp. 228-29.

que durante el reinado de Pachacuti las poblaciones consideradas menos leales fueron desterradas de los aledaños de la capital.[64] Las que quedaron eran de reconocida fidelidad; algunas servían al rey y a la reina en persona. Garcilaso nos dice que "no eran personas particulares los que servían[...]"; puede suponerse que quería decir que no había una verdadera servidumbre individual. Cada tarea, fuese la de cocinero, leñador, jardinero o despensero, era responsabilidad de una aldea o de un grupo étnico de las vecindades del Cuzco, y los individuos cumplían su turno dentro de la cuota de su poblado.[65] Esto se parece mucho a la prestación rotativa en beneficio del propio *curaca,* pero extendida al rey; si así fuera, podría implicar que los "criados" eran todavía campesinos, o quizás, simplemente, que el principio de la prestación rotativa tardó mucho en desaparecer... ¿Se contradice tal vez Garcilaso cuando en otro lugar nos dice que las tierras dentro de cierto radio de la capital eran consideradas como tenencia estatal, de los reyes o de la iglesia, y que todo lo que se cosechaba en ellas iba al depósito público correspondiente?[66]

Si todas estas tierras pertenecían al estado, sus habitantes ya no eran campesinos autosuficientes; sus "servicios" no eran ya una prestación rotativa con dedicación parcial sino una dedicación exclusiva a tareas estatales. Una manera de conciliar los servicios por turnos con la servidumbre[67] en tierras estatales y reales es suponer que un determinado porcentaje de los habitantes de las vecindades del Cuzco servían rotativamente en la corte; cuando no trabajaban las chacras para los graneros del rey. La situación se hace aún más compleja cuando recordamos que por lo menos algunos de estos aldeanos eran recompensados por su lealtad y su familiaridad con los procedimientos administrativos incas, siendo parcialmente asimilados a la condición real. Tales "incas de privilegio" ocupaban posiciones burocráticas de considerable responsabilidad, sin ser de linaje real. ¿Cuál era la diferencia, si la había, entre aldeas como Equeco, Chilque o Papri, que proporcionaban los "parientes administrativos", y las comunidades circuncuzqueñas que suministraban los criados del rey? Si Garcilaso no se equivoca en cuanto a la tenencia de la tierra en la zona, las dos categorías eran de hecho servidores con dedicación exclusiva. ¿Es posible definir como *yana* ambos grupos, o lo era uno solo de los dos?

[64] Algunos de estos pobladores originarios sobrevivieron; fueron testigos antincaicos en las averiguaciones de Toledo y Sarmiento [1572].

[65] Garcilaso [1609], l. VI, caps. III y IV; 1960, pp. 197-98.

[66] Garcilaso [1609], l. V, cap. VIII; 1960, pp. 205-06.

[67] El esfuerzo por conciliar supone que ambas aseveraciones de Garcilaso son correctas. Creo que al hablar de asuntos de la corte no relacionados con la secuencia histórica ni las glorias de la dinastía, el bisnieto de Topa Inca es con frecuencia una fuente confiable.

Garcilaso no emplea el término al referirse a ellos; prefiere el término más vago y español de "criado". Su descripción nos da la impresión de una elevada posición social: las tareas serviles eran ejecutadas para la persona del rey, así como un duque puede sostener el jubón de Carlos V un día y comandar un cuerpo de ejército al día siguiente. El parentesco de los "incas de privilegio" con los linajes reales no era totalmente ficticio: ya vimos que durante las guerras civiles se los aniquilaba junto con el linaje que había perdido la contienda.[68] Personalmente, no creo que estos "criados" hayan sido *yana*; en la página 230 los clasifiqué en una categoría separada. Es exasperante saber tan poco acerca de ellos; puede haberse tratado de un grupo importante para comprender los cambios en los últimos decenios de la historia inca. Muy probablemente, ellos fueron la primera población que pasó de la condición étnica y campesina a la servidumbre cuando se expandió el estado inca; pese a su elevada posición ulterior, pueden haber sido el modelo para poblaciones serviles posteriores.

Lamentablemente, nuestros datos acerca de los servidores reales son fragmentarios y están caprichosamente distribuidos. Por ejemplo, el interés que mostraron los primeros observadores por las momias reales persistió en décadas posteriores. Cieza, Betanzos, Castro y Ortega, Santillán, Acosta y Cobo se ocupaban de este culto a los antepasados y su papel en la política estatal. Pese a los muchos detalles escandalizantes acerca de la provisión de chicha a las momias y de los numerosos criados que atendían a los muertos, no nos dan ninguna información seria respecto del poder de los reyes difuntos, de sus rentas, del número de las personas que los servían ni del modo como se las reclutaba. Si supiéramos más acerca de estas materias, podríamos tener una visión más directa del proceso que, alejándose de la tradicional reciprocidad andina, se dirigía hacia una monopolización de los recursos, situación de la que la corte, con sus reyes vivos o muertos y sus rentas, era sólo un comienzo. El hombre que más supo acerca de las momias, Polo de Ondegardo, no nos dejó un informe, o si lo dejó no se lo ha hallado aún. Podemos resumir así lo que sabemos:

Las pertenencias particulares y de la unidad doméstica de cada rey lo acompañaban después de su muerte; algunas de estas personas eran sacrificadas literalmente en sus funerales y otras continuaban sirviendo a la momia "perpetuando su memoria". Las tierras del monarca muerto "donde cogían sus maízes y otros mantenimientos con que" alimentaban a las mujeres que enviudaban, a sus criados y a toda la parentela.[69] Aunque Polo pretende haber hallado las momias

[68] Garcilaso [1609], l. IX, cap. XXXIX; 1960, p. 382. Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XXXI; 1951, pp. 462-63; Cobo [1653], l. XII, cap. XIX; 1956, p. 98.

[69] Cieza [1553], l. II, caps. XI, XXX y XXXII; 1967, pp. 32, 105 y 111.

de la mayoría de los doce reyes incas, la tradición oral dinástica recogida por Betanzos sostiene que el culto a los reyes difuntos se desarrolló recién después de la expansión del estado; se atribuye a Pachacuti la iniciación de este culto al embalsamar a su padre (mitad del siglo xv). El rey innovador adjudicó retroactivamente "cierto número" de *yana* y *aclla* a cada uno de los antepasados, y les dio tierras para plantar y cosechar, y también rebaños.

> Los cuales yanaconas e servicio[...] tuviesen sus casas e pueblos y estancias en los valles y pueblos en torno de la ciudad de Cuzco[...][70]

Santillán agrega el detalle de que, si faltaba algo, el rey lo suministraba: "suplíalo el ynga de los que él tomaba y hacía...", presumiblemente de los depósitos estatales. Hemos visto que las personas a cargo de cada momia pertenecían al *ayllu* fundado por el difunto; eran "señores y cabezas de parcialidades y dedicándose toda la familia al culto de los suyos...".[71]

Otra manera de considerar la organización social de la zona vecina al Cuzco es suponer que había varios niveles sociales distintos entre los "criados". Además de los cortesanos y los administradores tendríamos, según Cieza, una categoría de "criados perpetuos", ocupados en las chacras reales, los cultivadores y pastores del rey. Esto implicaría una población separada, de condición más baja y no elegible para la asimilación administrativa. Las referencias a los *yana* reales en Cieza, Murúa y las *Relaciones geográficas* aluden sobre todo a las tareas agrícolas en las tierras del rey; las citas de Santillán y Garcilaso, a los servidores que se consagraban a la atención personal del Inca y la administración. La tentación de separar estas dos funciones y limitar la designación de *yana* sólo al primer grupo, el de los agricultores, es fuerte.[72]

[70] Betanzos [1551], cap. xvii; 1968, p. 54.

[71] Santillán [1563-64], par. xxxvi; 1968, p. 114; Cobo [1653], l. xiii, cap. x; 1956, p. 164. Hay algunos detalles, pero en general son repeticiones en Castro y Ortega [1558], 1974, p. 96; Molina de Santiago [1553], 1968, pp. 82-3; Acosta [1590], l. vi, cap. xxi; 1962, p. 308.

[72] Se produce otra confusión, de origen netamente europeo, cuando las fuentes hablan de artesanos altamente calificados como los joyeros "contribuidos" por los señores chimú a la corte y a los templos cuzqueños. Los invasores confundían a éstos con los *yana*, ya que no debían prestaciones rotativas. Por suerte hubo observadores acuciosos como Luis de Morales ([1550], 1943, p. 467, nota 1) que indica que los orfebres, al igual que los soldados cañari o los custodios de las momias reales, habían recibido de los incas tierras para su subsistencia. Aunque todavía no sabemos quién las trabajaba, es posible que el hecho de recibir tierras de cultivo permita distinguir a los "criados" de elevada condición de los más humildes. No hay indicios, en 1955, de que los *yana* cultivadores y pastores hayan recibido tierras para su uso particular.

Otro grupo en la población cuya condición de *yana* parece fuera de duda era la gente otorgada por los reyes a quienes los merecían, de acuerdo con la "generosidad" redistributiva. Los primeros beneficiados, aparte del rey y su corte inmediata, deben haber sido los miembros de los linajes reales que formaban la columna vertebral del sistema administrativo. Recordemos al hermano del rey Topa, que había recibido muchos criados para que trabajaran sus tierras antes de decidirse a aprovecharlos para rebelarse. La lealtad que debían los príncipes a su pariente reinante era reasegurada por dádivas periódicas de significación tanto económica como ceremonial. Tierra y gente —las concubinas *aclla* y los criados *yana*— constituían una parte importante de lo "regalado".

La parentela real no era la única beneficiaria. Aparentemente también podían recibir *yana* (entre otras dádivas) los *curaca*, los líderes étnicos tradicionales a quienes confiaba el estado la administración local. Refiriéndose a Chincha, Castro y Ortega distinguen cuidadosamente entre los "servicios" que los *curaca* podían esperar de sus propias poblaciones y aquellos obtenidos por concesión real, "les hazía ynga merced de dalles algunos yndios[...] que se llamavan éstos después de dados yanaconas y éstos no pagavan ningún tributo[...]"[73] Con frecuencia, las fuentes europeas confunden estas dos clases muy diferentes de "servicios", aunque la observación de Castro y Ortega halla confirmación independiente en Falcón y en Santillán.[74] También favorece la confusión el hecho de que un señor étnico astuto podía valerse de ambos privilegios: reclamar lo que le correspondía de acuerdo con antiguas normas de reciprocidad y, simultáneamente, aceptar *yana* como dádiva, por su eficaz "gobierno indirecto".

La clase de ocasión que aprovechaba el rey para recompensar al *curaca*, reforzando de paso el control cuzqueño, puede percibirse en el informe de Cristóbal Molina, acerca de que los dirigentes étnicos que llevaban a la capital inca sus "ídolos" recibían joyas, ropa, mujeres y criados. A algunos se les concedía el derecho de usar litera, y por lo tanto, de tener cargadores. A la *huaca* del terruño se le otorgaba tierra con sus servidores. Con frecuencia se aprovechaba de la fama de algún santuario regional concediéndole favores y privilegios, incorporándolo así al culto estatal. Al venerable centro de peregrinaje en las islas del lago Titicaca[75] no sólo se lo confirmó en su importante papel ceremonial sino que, además de muchos sacerdotes, se dice que el rey Topa le otorgó "2 000 yndios libres de tributo", probablemente *yana*, algunos

[73] Castro y Ortega Morejón [1558], 1974, p. 103.

[74] Falcón [1567], 1918, p. 151; Santillán [1563-64], pars. XI y L; 1968, pp. 107 y 116.

[75] Bandelier, 1910.

de ellos posiblemente miembros de linajes reales, "para limpiar el templo". Otra de sus tareas era la de intentar el cultivo ceremonial de maíz y aun de coca a una altura superior a los 3 800 metros.[76]

También se concedían *yana* a los santuarios de la vertiente occidental de los Andes. Pariacaca, la divinidad de Huarochirí, tuvo un hijo que ayudó a Topa Inca contra unos "rebeldes". En retribución se le dieron cincuenta *yana*. También se le ofrecieron alimentos y una esposa de origen real, pero los rehusó, aceptando solamente ofrendas de conchas marinas y presumiblemente los servidores. Al antiguo templo de Pachacamac le dieron cientos de *yana* y rebaños para cada una de las aldeas que le debían prestaciones rotativas.[77]

Los templos y lugares sagrados asociados a la historia dinástica también recibían *yana*. Tanto el templo del Sol como el altar del Trueno y la colina de Huanacauri tenían sus tierras, mujeres y *yana*.[78] Según la temprana tradición oral recopilada por Betanzos, el templo del Sol tenía 500 *aclla* y 200 *yana* para trabajar las tierras que le correspondían. En Cotahuasi, a cincuenta leguas del Cuzco, el Sol tenía pobladores dedicados aparentemente a su exclusivo servicio y recibía de ellos "plumas de colores y mujeres y indios galanes y de buen rostro, ofrecían sarra [maíz] yerbas y otras comidas[...]".[79] Garcilaso sostiene que los criados de los templos provenían de las mismas aldeas que los servidores de la corte. Afirma que la única diferencia entre estas dos clases de personas consistía en que los templos sólo eran atendidos por hombres.[80] Como se dijo antes, Garcilaso parece referirse a los "incas de privilegio", servidores de alta condición social, cuya condición de *yana* no ha sido demostrada.

Finalmente, al analizar y comparar el material fragmentario que aparece en nuestras fuentes acerca de las diversas clases de "criados" y *yana*, uno experimenta cierta resistencia a aceptar el carácter precolombino de la institución. Muchas de las descripciones provienen de finales del siglo XVI; algunas de nuestras mejores fuentes, como Polo o Cieza, no los mencionan o sólo lo hacen raras veces. En las primeras décadas posteriores a la invasión, los europeos esclavizaron a mucha gente a quienes denominaron *yana*, pero que nunca habían sido de condición servil antes de 1532. Los emplearon en la minería, el comercio y la arriería, todas ellas actividades no andinas. Y además caemos en

[76] Cobo [1653], l. XIII, cap: XVIII; 1956, p. 191; Murúa [1590], l. III, cap. XV; 1946, p. 202.

[77] Ávila [¿1598?], caps. XXII y XXIII, ff. 89r-91r; 1975, pp. 99-105.

[78] Cieza [1553], l. II, cap. XXVIII; 1967, p. 96; Betanzos [1551], cap. XI; 1968, p. 32; Huaman Poma [1613], 1936, p. 265.

[79] *Relaciones geográficas de Indias* [1586], 1965, t. 1, p. 311.

[80] Garcilaso [1609], l. III, cap. XXII, 1960, p. 115.

la cuenta de que la palabra *yana* significa también "negro". ¿Por qué habría que describir a una población servil como negra?[81]

Sabemos que entre los soldados de Pizarro había algunos de origen africano; el único muerto en el bando europeo durante la escaramuza de Cajamarca fue un negro. Es concebible que así como los europeos adoptaron muchas palabras antillanas (maíz, chicha, cacique) y las emplearon en el resto de América, hayan usado también un término quechua referido a naturales que cumplían con tareas serviles, extendiendo así un modelo que les era familiar. Esta línea de indagación no produjo grandes resultados; al ampliarse el estudio para incluir textos y diccionarios quechuas se demostró el carácter andino del término. No obstante, tal escepticismo fue útil para distinguir a los verdaderos *yana* de aquellos a quienes la posición social les fue dada por los europeos.

En una de las plegarias reproducidas por Molina del Cuzco, los sacerdotes oran por el rey y dicen entre otras cosas:

runan yanan yachakuchun[...]

que John H. Rowe traduce como "que aumenten su gente, sus servidores[...]".[82] Aunque la transcripción de Molina data de los 1570, el conjunto de plegarias da la impresión de ser enteramente aborigen, y algunos de sus pasajes concuerdan con fuentes anteriores. Otro texto, la colección de tradiciones orales de Huarochirí, tiene tres referencias a *yana*, de las que ya hemos mencionado dos, que tratan de donaciones de *yana* a santuarios. La tercera habla de una *huaca* local, ubicada cerca de un lago, que tenía *yana* a su servicio.[83] Pocos años más tarde, el jesuita Arriaga describía la religión andina, como parte de la misma campaña de "extirpación de idolatrías": advirtió a sus compañeros que en todas partes había "hechiceros", "que habla con el Sol", o con el Trueno o alguna deidad local. "Cada uno déstos tiene su ministro menor[...] *yanapac* el que ayuda[...]", el cual ahora se hace llamar sacristán.

Hasta personas de alto rango podían llamarse a sí mismas *yana* cuando trataban con los dioses. *Huillca Huma*, el sacerdote principal del culto solar, quien habitualmente era un "hermano" del rey o "su

[81] En el diccionario de Torres Rubio de 1613 aparece el verbo *yanapani*, "ayudar".

[82] Esta traducción me ha sido generosamente proporcionada antes de su publicación por el profesor Rowe.

[83] La posición de estos *yana* no es tan clara como la de los otros dos; pueden haber sido simplemente gente sirviendo su prestación rotativa.

segunda persona", "se intitulaba Intip yanan siervo o esclavo del Sol[...]". Acosta menciona a los personajes reales Amaru y Titu, identificándolos como los *yana* de su momia, aunque Polo los halló "en poder[...] de la hazienda de Pachacuti".[84]

Estos textos, incluidos en exposiciones folklóricas o religiosas, parecen indicar que *yana* era un término andino, de múltiples connotaciones, que comprendían la obediencia, la humillación ante una divinidad, el carácter de ayudante; sólo por extensión puede aplicarse al grupo específico de servidores reales o estatales que examinamos aquí. Para descubrir de qué modo los *yana* pasaron de esta vaga condición a ser una institución formal del estado en las últimas décadas del Tahuantinsuyu tenemos que regresar a los "rebeldes" mencionados por Sarmiento, los que fueron excluidos de un censo y terminaron reducidos a *yana*.

En la ideología inca los rebeldes y los cautivos de guerra reciben una definición similar. Betanzos transcribe una tradición dinástica según la cual uno de los señores chanca, antes de atacar el Cuzco, prometió a su tropa

> despojo de ganado ropa[...] mujeres y otras piezas y anaconas que ansí en la guerra hobiesen[...]

Los informantes de Román le dijeron que "algunos de los vencidos" fueron reducidos a esclavos, "pero no eran tratados con rigor antes los diferenciaban poco en el tratamiento a los demás del pueblo". A las princesas les

> daban 150 indias para su servicio que eran de las[...] que trajo de la guerra con muchos indios que había vencido.

Uno de los testigos durante la visita de Toledo en 1572 declaró que su abuelo había sido llevado al Cuzco "en señal de victoria".[85]

En su ancianidad, Garcilaso sostuvo que un hombre

> rendido y preso en la guerra se tenía más sujeto que un esclavo entendiendo que aquel hombre era su dios y su ídolo[...] Con esta creencia[...] sirviendo a los españoles[...] peleaban contra los suyos mismos[...] y no dudaban matar su propria parentela en servicio de su amo.[86]

[84] Arriaga [1621], cap. III, pp. 205-06; Molina de Santiago [1554], 1968, p. 83; Acosta [1590], l. VI, cap. XXI; 1962, p. 308. Véase también las traducciones de Salcamayhua [1613], 1968, p. 314.

[85] Betanzos [1551], cap. VI; 1968, p. 16; Román y Zamora [1575], l. III, cap. XII; 1897, p. 206; Toledo [1572], 1940, p. 112; Murúa [1590], l. II, cap. II; 1946, p. 109. Véase también Salcamayhua [1613], 1968, p. 302.

[86] Garcilaso [1616], l. I, cap. XLI; 1960, t. III, p. 76. Véase también l. II, caps. I y XIV; 1960, t. III, pp. 81 y 103.

El mestizo cuzqueño había visto a un servidor fiel de esa clase en la casa de su propio padre, y si bien hay alguna exageración en el relato de Garcilaso, como la hay en muchos de sus pasajes referidos a las relaciones entre incas y europeos, no cabe duda de que el desarraigo de poblaciones ocasionado por las conquistas fue mucho más allá que la desorganización y el desmembramiento del grupo derrotado. En muchas partes del mundo, como en Polinesia, la derrota y el cautiverio indican un *mana* débil; el vencedor posee una "medicina" fuerte y el vencido trata de aliarse a él, especialmente cuando tan poca cosa sigue en pie de la propia comunidad. Algunos de los "criados" o *yana* eran indudablemente cautivos llevados al Cuzco por reyes victoriosos.

En lo que parece una directa contradicción de lo antedicho, Castro y Ortega y también Santillán insisten en que, como las *aclla*, los criados hombres eran seleccionados entre la etnia en el momento del censo y dedicados a tareas estatales con dedicación exclusiva. El encargado del *quipu* "sacava sienpre yanaconas para el ynga de aquellos que mejor le parecían".

> En cada valle[...] escogían de la mejor gente hijos de curaca y gente recia y de buena disposición[...] que los ocupaba en cosas de su servicio y algunos llevaba al Cuzco[...]

Estos *yana* "eran de la gente más principal y más política[...] y mejores trabajadores[...]"[87] Ese reclutamiento burocrático difiere claramente del de los "rebeldes" a quienes "se perdona". En 1955 no hay modo de explicar diferencias tan grandes en los orígenes de los *yana*, salvo insistiendo en que las fuentes que hemos usado confundieron en una sola categoría social a grupos cuyas funciones y condición eran muy diversas.[88]

Pero este reclutamiento administrativo de servidores estatales nos recuerda a las *aclla*. Con frecuencia nuestras fuentes las presentan, igual que a los *yana*, como botín de guerra, dádivas a quienes habían hecho méritos o sirvientes del rey o de las momias. En la recién mencionada versión de Santillán el sexo es la única diferencia que se establece entre los dos grupos. Si pensamos en las *aclla* no como concubinas potenciales sino como tejedoras (cosa que eran en su mayoría durante la mayor parte del tiempo), y recordamos la vaga línea divisoria entre

[87] Santillán [1563-64], pars. XXXVI y LXXXIII; 1968, pp. 114 y 132.

[88] Sin poder documentarlo bien, sugiero que las diferencias en la información proporcionada por Castro y Ortega y por Santillán tienen su raíz en el hecho que ellos informan sobre procedimientos administrativos incas en la costa donde las otras fuentes se refieren al régimen imperante en la sierra. También Trimborn, 1923-24, pp. 999-1000; Baudin, 1928, pp. 75-76; Cunow, 1933, p. 109, y 1937, p. 94.

ciertas clases de *yana* y ciertos artesanos estatales, los dos grupos se nos presentan otra vez como muy próximos. Lamentablemente, estudiar a las *aclla* es todavía más difícil que hacerlo con los artesanos y los *yana*; el hecho de ser mujeres y su analogía con las monjas introducen confusión en los informes de la época y en la pesquisa de hoy.

Las mujeres que vivían en la corte, tejían las vestiduras del rey y elaboraban la chicha ceremonial eran similares a los mayordomos, jardineros, cocineros y despenseros descritos por Garcilaso. Algunas eran asignadas a la corte de la reina; la novia de Pachacuti recibió de su consorte 100 *mamacona* "para su servicio" el día de su matrimonio, más 50 del Sol y más de 200 personas designadas como *yana*, sin especificar el sexo, de "los señores de la ciudad", la parentela real.[89] Molina de Santiago distingue a las *mamacuna* de las criadas, y tal distinción puede ser válida en el mismo sentido en que unas páginas atrás distinguíamos a los que atendían personalmente al rey de los *yana*, pese a que con frecuencia se confunde a ambas categorías bajo el rótulo de "criados".

Murúa y Huaman Poma han descrito seis variedades de *aclla* y Salcamayhua cuatro, pero en todos estos casos la información es superficial. Algunas de las mujeres estaban en la corte, en el Cuzco, pero muchas se quedaban en las provincias; la mayoría tejía, pero aparentemente había algunas dedicadas a la agricultura; otras, presumiblemente las concubinas, estaban vinculadas con la persona de un rey particular; algunas podían ser "heredadas" y otras, finalmente, eran otorgadas, como parte de la "generosidad" redistributiva del estado.[90] El Jesuita Anónimo sostiene que había en el Cuzco unas 3 000, conocidas como *intip huarmin*, las mujeres del Sol. Esto concuerda con lo que anotara independientemente Molina de Santiago: como vimos, el sacerdote principal era *intip yana*. Algunas de las *aclla* eran grandes señoras, con sus propias criadas, también *aclla*. Tenían sus *yana huillca*, sacerdotes de condición *yana*, consagrados a enseñarles y posiblemente a custodiarlas.

Como lo muestra hasta este limitado esbozo, en el Tahuantinsuyu, tanto *aclla* como *yana* tenían una variedad de funciones y condiciones sociales. El alcance tan lato de estos términos fue ampliado aún más

[89] Betanzos [1551], cap. XVII; 1968, p. 53; Cieza [1553], l. II, cap. L; 1967, pp. 166 y 168; Murúa [1590], l. I, cap. XVI; 1946, p. 81 más caps. XX, XXI y XXII; 1946, pp. 90-96; Huaman Poma [1613], 1936, p. 135.

[90] Murúa [1590], l. III, caps. XXXVI a XLIII; 1946, pp. 246-62; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 301-02; Jesuita Anónimo [1594], cap. IX; 1968, p. 170. Garcilaso distingue entre las *aclla* del Sol, que se alimentaban de los depósitos eclesiásticos, de aquellas del rey sostenidas con reservas estatales ([1609], l. IV, cap. IV); véase también Ramos Gavilán [1621], l. I, cap. XVIII; 1976, pp. 61-62.

por los europeos, inclinados a confundir las categorías sociales andinas, particularmente si de tal modo aumentaban el número de mujeres y hombres disponibles para su propio uso.

Otra razón que puede explicar la confusión de los diversos grupos de *yana* es que el común denominador era el hecho de que todos los *yana* estaban exentos de las prestaciones rotativas, aunque no todos los exentos de ellas eran *yana*. Todos habían perdido su condición de campesinos, miembros de un grupo étnico y de parentesco; ya no se los enumeraba en el *quipu*, y formaban parte del creciente sector de la población que recibía su sustento completo de los depósitos del estado, pues dedicaba todo su tiempo a éste.[91] Su condición especial, ligada al Cuzco, se refleja en la observación de Castro y Ortega Morejón de que el *curaca* máximo, el señor *hunu*, podía castigar y hasta matar a los campesinos que se hallaban bajo su mando étnico, mientras que sólo el *tucuy ricu*, el representante del estado, podía castigar a un *yana* o a una *aclla*.

Es pertinente presentar ahora a otro elemento de esta cambiante organización social: los *mitima*, los colonos trasladados de un lado a otro con fines estatales. No es habitual estudiarlos junto con los artesanos, los *yana* y las *aclla*, pero pienso que esta yuxtaposición puede ofrecer algunas ventajas.

Fueron los mismos cronistas quienes primero sugirieron la posibilidad de confundir por lo menos ciertas clases de *yana* con los *mitima*. Cieza reprende a López de Gómara por confundir las dos categorías: "en estos descuidos caen todos los que escriben por relación y cartapacios sin ver ni saber la tierra donde escriben...".[92] Pero no todos tuvieron las experiencias sobre el terreno de Cieza, y la confusión persistió en épocas posteriores, dado que una de las características salientes de los *yana* era que podían ser trasladados de su lugar de origen y también otorgados fuera de su natural. Por ejemplo, si consideramos la descripción citada arriba que hace Cobo de los colonos asentados por el rey en los santuarios del Titicaca, ¿cómo podemos decir quién es *yana* y quién *mitima*?

El lector recordará la información del sacerdote Luis de Morales, enviada desde el Cuzco en los primeros años del dominio europeo, acerca de que allí reinaba confusión sobre qué hacer con los guardias de origen cañari y chachapoya que habían tomado partido primero por Huascar contra Atahuallpa y luego por los Pizarro contra la dinastía inca. Cuando fueron traídos al Cuzco se les habían otorgado

[91] Santillán [1563], pars. XI, XXXVI, L, LXXXIII y XCVII; 1968, pp. 106, 114, 116, 132 y 136; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XIX; 1951, p. 347.

[92] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 73.

tierras,[93] pero ahora los invasores los trataban como *yana*. Estos soldados forasteros quizá merezcan más atención: ambos eran grupos étnicos del norte y, según la tradición, se habían sublevado varias veces contra la dominación cuzqueña. Algunas de las tradiciones dinásticas dicen que fueron conquistados por el rey Topa, mientras que según otras quien lo hizo fue Viraçocha o Huayna Capac. Lo más probable es que varias de estas versiones sean correctas: la tarea comenzada por uno de los reyes tuvo que repetirse en vista de la resistencia de los habitantes.

Montesinos dice que cuando los rebeldes fueron sometidos se dio muerte a todos los prisioneros y demás adultos. Sólo sobrevivieron los jóvenes, y fueron "todos los mozos y muchachos[...] [trasplantados] al Cusco donde viven sus descendientes y son mitimaes del Cusco[...]".[94] A Cieza le contaron que se envió al Cuzco como rehenes a 15 000 cañari con sus mujeres e hijos.[95] ¿Qué fue de esos "rehenes" en el Cuzco, ya que los incas no acostumbraban encarcelar a la gente? "Fue traído[...] de Hatun Cana[...] le hizo mitimae de Lacrama[...] Le truxo allí porque era un indio valiente y le hizo mytimae porque no se le alçaba[...]".[96]

Ya hemos visto que los "rebeldes" eran convertidos en *yana*, pero el hecho de que la gente referida fuera acompañada por sus familias sugeriría que los informantes de Montesinos tenían razón al afirmar que los rehenes eran *mitima*, pues las fuentes son unánimes en decir que a éstos se los trasladaba siempre con sus familias.[97] Confirman esto los visitadores del virrey Toledo que en 1572 entrevistaron a varios ancianos cuyos abuelos habían sido traídos del norte por el rey Topa y "les dio asiento y tierra para en que viviesen[...]" Uno de esos patriarcas sostenía que a él mismo lo había traído Huayna Capac.[98] A todos éstos los entrevistadores los llaman *mitimaes*.

¿En qué condiciones se convierte un rebelde en *yana* y cuándo en *mitima*? La región donde los enviados de Toledo efectuaron sus entrevistas se hallaba dentro de un radio en el que "todo" pertenecía al estado, donde se reclutaban los administradores asimilados a los incas

[93] Según Cieza [1553], l. I, cap. LXXVIII; 1947, p. 427, estas tierras se ubicaban en Carmenga. ¿Quién las trabajaba?

[94] Montesinos [1644], l. II, cap. XXVI; 1957, p. 102. Este autor, tan popular en el Cuzco, implica que la rebelión ocurrió primero durante el reino de Viracocha, lo que es poco probable si aceptamos la cronología de J. H. Rowe. La importancia de lo que dice Montesinos no consiste en la fecha, sino en la manera de tratar a los rebeldes que él trascribe.

[95] Cieza [1553], l. II, cap. LVI; 1967, p. 184. Esto implica que muchos de los cañari se quedaron en su tierra y no fueron aniquilados.

[96] Toledo [1572-75], 1940, p. 108.

[97] Nunca se mencionan en las crónicas las esposas de los *yana*.

[98] Toledo [1572-75], 1940, p. 133.

y los servidores de los templos. Es concebible que los ex rebeldes norteños, convertidos en guardias de confianza de la corte, llegaran eventualmente a ser de algún modo asimilados de la misma manera. En el reinado de Huayna Capac, su posición fue tan privilegiada que desafiaron los derechos tradicionales de los linajes reales.[99] ¿En qué circunstancias fueron reducidos algunos rebeldes a una condición servil mientras que otros ocupaban posiciones de responsabilidad estatal?

Gran parte de la confusión deriva del hecho de que los *yana* fueron una de las muy pocas instituciones incas continuadas por los europeos. Suponemos que éstos se sintieron encantados al descubrir que existía un grupo servil para suplementar las almas que les fueron otorgadas en encomienda; de paso, se proclamó *yana* a muchos que nunca lo habían sido antes de 1532. Por ejemplo, hallándose todavía los Pizarro en Cajamarca, pasaron cerca del campamento "4 000" unidades domésticas *mitima,* que iban a repoblar el devastado país cañari. Alonso de Mesa, uno de los primeros invasores, confesó cuarenta años después que "tomó" a diez de esos *mitima* para emplearlos como *yana* propios.[100]

Uno de los autores que más se esforzó por dilucidar el problema fue el clérigo Morales. Si los criterios diagnósticos del *yana* eran su separación de su medio étnico "natural" y la exención de las prestaciones rotativas, los soldados cañari y chachapoya eran *yana.* Y sin embargo Morales insiste en que no lo eran: habían recibido tierras,[101] y parece apoyarlo el hecho de que cumplían tareas de responsabilidad y jerarquía.

Para seguir documentando esta confusión consideremos uno de estos asentamientos de norteños trasplantados. En Chinchaypuquio, una aldea ubicada a siete leguas del Cuzco, había un "cacique principal" de 86 años, un tal Domingo Carquin, quien informó a los enviados del virrey Toledo de que su abuelo había sido traído de Chachapoya y había recibido tierra del rey Topa.[102] Por coincidencia, Chinchaypuquio aparece descrito en otra fuente, independiente, recopilada en 1586, trece o catorce años después de la visita general de Toledo. En esta relación se afirma que los habitantes proporcionaban ropa y alimentos, custodiaban los rebaños reales, "se gobernaban estos pueblos por un capitán quel inga ponía y que estos pueblos eran criados del inga

[99] Si no fuera por la movilidad social de los cañari, podríamos suponer que los ex rebeldes norteños fueron traídos al Cuzco como *yana.* Pero hay que tomar en cuenta que la llegada de los cañari ocurre cuando gran mayoría de los incas, tanto de los linajes reales como los asimilados en función, andaban empleados en muchos y diversos menesteres.

[100] Toledo [1572-75], 1940, p. 199; Xerez [1534], 1947, p. 335.

[101] Esta información se confirma independientemente en las *informaciones* del virrey Toledo.

[102] Toledo [1572-75], 1940, p. 133.

traídos de otras partes[...]"[103] Estos detalles indican un conjunto de servicios interesante: entregaban ropa y alimentos, pero lo mismo hacía cualquier campesino que debía consagrar parte de su tiempo al trabajo de las tierras estatales. Ahora bien, sabemos por Toledo que eran originarios de Chachapoya, por lo tanto de origen rebelde, convertidos en soldados; pero ya que vivían en el perímetro cortesano, según Cieza y Montesinos eran *mitima*. Pero las fuentes mencionan también a los rebaños y al "capitán del rey", además de la "fruta", que en este contexto implica cocales y hasta maíz... Es evidente que tanta información contradictoria se aclarará sólo al encontrarse nuevas fuentes locales.

Volvemos a la pregunta más general: ¿cuándo un rebelde trasladado para fines estatales no es un *yana* sino un *mitima*? ¿Tal vez los *yana* eran trasladados individualmente mientras que a los *mitima* los mudaban como colectividad? ¿Era *yana* una persona traída al Cuzco y *mitima* la que era llevada desde la capital? Cieza designa a ambas categorías como *mitima*; vimos antes que este autor usó muy poco el término de *yana*: a éstos los define simplemente como "criados perpetuos". Blas Valera sí sugiere una distinción: según el jesuita mestizo, a los colonos se les daban tierras, casas, "criados" y rebaños en su nuevo lugar de residencia. Los *yana* no recibían nada de esto, y según Valera había *mitima* a los cuales se les otorgaban algunos *yana*...[104]

Resulta claro, por ende, que se requiere un análisis cuidadoso de todo el material relativo a los *mitima*.[105]

Como sucede con tantas otras instituciones incas, hay evidencia de formaciones rudimentarias preincaicas. Las *Relaciones geográficas* enumeran seis asentamientos en "tierra caliente", a una distancia de entre siete y diecisiete leguas de Xauxa, "sujetos" al grupo étnico serrano de los huanca. Abajo cultivaban "plátanos", maní, fruta y coca.[106] Estas colonias a nivel regional y étnico parecerían ser antiguas e independientes de la acción estatal; Cobo describe otros asentamientos

distantes de su tierra a 20, 30 y más leguas y no poder acudir a sembrarlas de comunidad como lo hacían en lo restante del reino tenían cuidado los caciques de enviar a sus tiempos gente que lo hiciese los cuales cogida su cosecha se tornaban con ella a sus pueblos[...]

[103] *Relaciones geográficas de Indias* [1586], 1965, t. 2, p. 22.

[104] Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. XII; 1960, p. 164. Como se verá, hubo colonias cuyos pobladores eran parientes del rey, y tales personajes bien pudieron tener *yana*...

[105] Según L. E. Valcárcel, *mitima* o *mitmac* se deriva del verbo *mitmay*, "dispersar" (1937-41, t. I, pp. 56, 93-94 y t. II, p. 44).

[106] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, pp. 168, 171 y 173-74.

Otros, acompañados por sus familias se iban a los valles

de asiento para entender en la guarda y beneficio de las chácaras de sus caciques y comunidades. Éstos aunque moraban en tierra ajena eran sujetos a sus caciques y no a los de la tierra donde residían[...].[107]

Ninguno de los grupos descritos arriba perdían sus lazos con su grupo étnico. Sólo cuando se los sacaba de esta jurisdicción se convertían en *yana*.

Hay alguna continuidad entre las chacras que tenía en la montaña un grupo étnico,[108] y las asignadas al estado. En los valles cálidos

hacía el ynga las chácaras de coca y para el beneficio de ellas ponían mitimaes que llaman camayos[...] los cuales curaban y cogían la coca para el ynga y para algunos señores en poca cantidad[...] Eran muy pocas las chácaras y[...] los mitimaes que ponían eran de tierras calientes[...][109]

Garcilaso cita el caso del valle de Apurimac, donde el desierto llega hasta una altura de 2 000 metros y más aún. Pese a esto "no quiso el Inca que se perdiese sino que se aprovechase en lugar de jardines". Los trasplantados para cultivar en esa región venían de Nazca, en la costa.[110]

Tal vez se haya dado una continuidad similar en la región colla, donde no era posible completar las cosechas de puna y los rebaños con maíz y otros cultivos de clima cálido. Cieza informa que en estas zonas altas, para evitar la hambruna, los incas mandaron

que de cada uno saliese cierta cantidad de indios con sus mujeres y estos tales puestos en las partes que sus caciques les mandaban y señalaban labravan sus campos proveyendo con el fruto[...] a sus señores o capitanes y eran llamados mitimaes[...] Nunca dejan de traer cargas de maíz coca fruta miel[...][111]

Aunque en este pasaje se atribuye la iniciativa a los incas, fueron los *curaca* quienes supervisaron la operación, y hay que considerar la posibilidad de que esto haya sucedido aun antes de la conquista cuzqueña. Es posible que fueran empresas en pequeña escala: en el segundo tomo de su obra vuelve Cieza al tema, indicando que no había "pueblo nin-

[107] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIII; 1956, pp. 109-11.

[108] Tales asentamientos en la montaña han sido mencionados antes, véase cap. 5.

[109] Santillán [1563-64], par. CXV; 1968, p. 144.

[110] Garcilaso [1609], l. III, cap. XIX; 1960, p. 111.

[111] Cieza [1553], l. I, cap. XCIX; 1947, p. 442.

guno por pequeño que sea que no tuviese destos mitimaes[...]".[112]

Como Cieza, Polo de Ondegardo se interesó por estas colonias collas; las que él describió estaban ubicadas no sólo en la montaña, sino también en la costa. Según él fueron establecidas por el rey: los collas de Omasuyu tenían sus parientes en Calavaya, los de Urcosuyu en la costa, y Cotabamba había colonizado Tayapaya. La comunidad madre en la puna se encargaba de enviar una recua de llamas para traer el maíz.[113] Polo sugiere una distinción importante: no hay que confundir a estas colonias collas con los *mitima* pues

aunque estaua en tierra agena eran subjetos a sus caciques e no a los señores de la tierra donde residían[...] [Hay] otro género de gente muy notorio que los que llamauan mytimaes porque éstos salían de la sugeción de los caciques de su naturaleza[...][114]

Pero en otros pasajes del mismo informe al virrey Toledo, Polo emplea el término con otro sentido:

muchos Collas de regiones estériles[...] gente de su tierra que están[...] mytimaes casi en todas las provincias[...] e avn algunos se quedan y dende allí acuden a sus caciques[...] A esos forasteros llaman llactaruna que quiere decir hombre de nuestra tierra[...][115]

Es muy posible que la distinción entre un tipo de colono preincaico y el *mitima* real resida en la autoridad a la que obedecía; este último no estaba ya bajo la jurisdicción de sus señores sino que era un colono estatal. Lamentablemente, en 1955, todavía no podemos distinguirlos con claridad; hasta los mejores cronistas, como Polo, tienden a confundir las diversas categorías.

Cieza de León intentó la clasificación más sistemática de los *mitima*. Se dio cuenta de que este rótulo se aplicaba a varios sectores diferentes de la población, e insistió en que se los distinguiera de los *yana*. Los *mitima* eran

honrados y privilegiados y tenidos después de los orejones por los más nobles de las provincias[...][116]

Esboza tres categorías principales:

1] Gente enviada a una zona recientemente conquistada para "enseñarle" a la población local los usos de los conquistadores cuzqueños.

[112] Cieza [1553], l. II, cap. XVII; 1967, p. 55.
[113] Polo [1561], 1940, p. 177.
[114] Polo [1571], 1916, pp. 79-80.
[115] Polo [1571], 1916, p. 157.
[116] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 73.

Eran verdaderos colonos que venían con sus familias desde regiones todavía no determinadas pero climáticamente similares, presumiblemente conquistadas con anterioridad y más cabalmente trasculturadas. A los colonos se les otorgaban chacras y casas, tal vez las abandonadas por los pobladores muertos durante la conquista o trasladados después de ella, aunque Cieza no lo dice. Los recién asentados no estaban ya bajo la férula de sus viejos *curaca,* pero no hay indicación de que se los colocara bajo la autoridad de los señores recién conquistados en la nueva zona. Tenemos la impresión de que eran colonos "federales", asignados al *tucuy rico* que gobernaba la región en nombre del Cuzco.

Esa disolución de los vínculos étnicos es señalada también por la observación de Cieza de que algunos *mitima* se convertían en pastores de los rebaños del rey, en sastres, plateros o picapedreros. A otros se los enviaba a la ceja de selva para cultivar maíz y coca. Aunque Cieza los agrupa en la misma categoría 1], los últimos son claramente grupos distintos, de condición más servil. Si interpolamos aquí lo que sabemos que les sucedió a algunos chimu y cañari en el Cuzco, podríamos considerarlos como sectores trasladados desde regiones recientemente añadidas al dominio incaico y cuyos hogares originales fueron "concedidos" a colonos de la categoría 1] de Cieza. Estos grupos son más *yana* que *mitima*; nos confirma en esta sospecha el hecho de que se menciona en la misma página tanto los plateros y pastores como los "rebeldes" desplazados.[117]

Esto reitera la pregunta ya planteada: si las gentes enviadas desde el Cuzco para la colonización eran *mitima,* ¿qué eran las que allí llegaban desde las zonas conquistadas? Quienes establecen como criterio de la condición de *mitima* la movilidad forzada ignoran el hecho de que el envío de colonos confiables y bien adoctrinados implica funciones y una posición social muy distintas de las que entraña el empleo de poblaciones recién conquistadas y desarraigadas con fines humildes y hasta serviles. En realidad, podemos ir más allá y preguntarnos si el uso masivo de poblaciones marginales, norteñas, para fines militares no estuvo relacionado con el deseo del Cuzco de no crear resentimientos en etnias más antiguas y mejor integradas. De esta manera, fueron los recién conquistados los que soportaron el peso de las nuevas y permanentes exacciones estatales en materia de personal, como las *aclla* y los *yana.* Por ejemplo, tenía fama la buena presencia de las jóvenes chachapoya, lo que tal vez signifique simplemente que iban a parar frecuentemente a las *acllahuasi.*

2] Según Cieza, un segundo grupo de *mitima* era el de los establecidos como guarniciones frente a la selva, cuyos habitantes que el estado inca no había podido someter hacían incursiones en zonas fronte-

[117] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 75.

rizas. Esas guarniciones estaban bajo el mando de miembros de los linajes reales y eran alimentadas por los depósitos regionales. Cieza menciona fortalezas de ese tipo en Chachapoyas, Bracamoros, Quito, Caranqui, Popayán y Chile.[118]

3] Un tercer grupo era el de los colonos enviados para llenar un "vacío" en la población debido a la destrucción durante la guerra, o a una zona poco poblada en el pasado en razón de la escasa irrigación. Tales colonos provenían de regiones cercanas; durante algunos años estaban exentos de la prestación rotativa; recibían llamas y provisiones del estado. Cieza dice que muchos valles en la costa y aun en la sierra fueron colonizados de tal manera. Los datos arqueológicos no confirman lo dicho respecto de la costa; por lo que sé, todos los valles costeros habitados conocieron una ocupación preincaica, basada en el riego. Pero puede haber algo de cierto en lo que dice Cieza si no se lo toma demasiado literalmente. Aunque estuvieron habitados, no todos los valles habían extendido su zona de riego hasta los límites posibles. Si cotejamos estas afirmaciones con otras de Garcilaso, nos quedamos con la impresión de que posiblemente se utilizó a los *mitima* para ampliar la zona regada, productora de maíz, si no en la costa misma, por lo menos en las laderas bajas y secas de los valles. Los incas hicieron esto, como dice Garcilaso,

> por su provecho por tener renta de maíz para sus exércitos[...] desta manera tuvieron los reyes abundancia de maíz en aquella tierra tan fría y estéril[...][119]

4] Además de las tres categorías enumeradas, Cieza recuerda otra: el Cuzco estaba lleno de forasteros, todos "maestros" como los orfebres chimú. Estaban también los "guardias" chachapoya y cañari. Cieza explica las ventajas: "porque habiendo muchos linages de hombres no se conformasen para levantamiento ni otra cosa que fuese de servicio del rey[...][120] Esto no aclara qué estaban haciendo en la capital tantos extranjeros. Es buena táctica mantenerlos divididos una vez que están, pero ¿para qué se los trajo al Cuzco? ¿Y cuáles eran su condición y sus funciones? ¿Eran acaso *mitima*? Después de todo, no se diferencian tanto de algunos de los grupos descritos por Cieza en su categoría 1].

Reformulemos las cuatro (y no tres) categorías de Cieza:[121]

1] Colonos enviados desde el centro a zonas recién conquistadas

[118] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 76.
[119] Garcilaso [1609], l. VII, cap. I; 1960, p. 245.
[120] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 77.
[121] Véase otra manera, algo distinta, de resumir los mismos datos en Baudin 1928, pp. 133-34.

para "enseñar" a los nativos, colaborar en su control y cosas semejantes.

2] Guarniciones fronterizas, que tendieron a convertirse en asentamientos permanentes cuando el reino dejó de expandirse.

3] Cultivadores con conocimiento del riego, enviados a zonas poco pobladas para incrementar la producción del maíz regado.

4] Ex rebeldes, poblaciones conquistadas y otros sectores "excedentes" alejados de su hábitat original y utilizados en el núcleo como pastores del rey, criados personales y en una variedad de otras tareas.[122]

Examinemos estas categorías a la luz de otros datos acerca de los *mitima*. Garcilaso, que en este tema cita a Cieza, ofrece también una clasificación tripartita: 1] colonias establecidas "para beneficio de sus vasallos", como los collas, a los que se "permitió" establecer asentamientos en la costa para obtener maíz, ají y fruta; pero también existía la ventaja que vimos para el rey, "maíz para sus exércitos". 2] Las guarniciones establecidas para impedir rebeliones, cuando era insegura la lealtad de etnias recién conquistadas, y finalmente 3] las poblaciones llevadas a regiones fértiles pero no habitadas. Aunque los datos están divididos en tres partes distintas, el contenido humano es sustancialmente el mismo.

La presentación de Cobo es algo diferente: eran *mitima* solamente quienes habían sido apartados de la jurisdicción de sus señores tradicionales; según este autor, esos colonos pasaban a depender de la autoridad del *curaca* en cuyo territorio se los asentaba.[123] El mismo jesuita nos dice que la mayoría de los *mitima* enviados a zonas recién incorporadas residían en las capitales regionales, en calidad de guarniciones que vigilaban a los naturales. En tales circunstancias es poco probable que cayeran bajo la jurisdicción del señor local, que tenía poco poder en esas capitales. A esto Cobo añade la información de que los trasferidos conservaban el atuendo y la ornamentación de su etnia original. Todo esto indicaría que posiblemente los colonos se habían desvinculado de su lealtal original, pero que no se habían integrado a la comunidad local. Lo que sostiene Cobo es plausible en lo que atañe a los trasladados desde zonas recién conquistadas a valles "seguros".

Si examinamos con algún detalle a los colonos enviados desde el Cuzco, descubrimos que a veces se incluye entre los *mitima* a miembros de linajes reales. La mayoría de ellos parecen haber sido "incas

[122] Rowe cree que el valle del Cuzco fue poblado por colonos procedentes de todo el reino (1946, p. 229). Sugiere también (pp. 270-72) que la escala en la que se realizaron tales colonizaciones ha sido subestimada; en algunas provincias "había más colonos que naturales[...]". No creo que haya habido muchas "provincias" en esta condición.

[123] Cobo [1653], l. XII, cap. XXIII; 1956, p. 110.

de privilegio", por decreto, los ya mencionados habitantes de aldeas vecinas a Cuzco, a los que se les permitía perforarse las orejas y que eran empleados en tareas burocráticas de mediana jerarquía, a medida que el estado se expandía y comenzaban a escasear los auténticos "orejones".[124] Aparentemente, en algunos casos se trasplantaba a comunidades enteras; no sabemos todavía de qué manera se los seleccionaba.

Por ejemplo, cerca de Guamanga había una aldea de gente procedente de Anta; Baltasar de Soria menciona un asentamiento de papri instalados en el centro administrativo de Vilcas Huaman.[125] Garcilaso se refiere a esos parientes por decreto al hablar de los *mitima*; los 10 000 colonos enviados a poblar el territorio de los chanca derrotados eran dirigidos por personajes de tal abolengo.[126] Los únicos casos de colonias en las que aparentemente intervinieron auténticos miembros de linajes reales son las de los santuarios del lago Titicaca, donde algunos de los sacerdotes y funcionarios pertenecían a los *ayllu* dinásticos. Murúa sugiere que se trataba en realidad de una guarnición:

> Hay en Capachica yngas del Cuzco[...] que atendían a las dichas huacas y estaban como puestos por guarnición de los Collas por que no se inquietasen y so color de lo uno hacían lo otro[...][127]

Aunque en 1955 todavía no hay manera de establecer los criterios para la selección de tales *mitima* procedentes del Cuzco, aparte de su presunta lealtad, los cronistas europeos atribuyen la creación del sistema a los héroes culturales del estado: según Cieza lo inauguró Pachacuti, mientras que para Murúa fue el rey Topa.[128] Probablemente tiene razón Sarmiento cuando concuerda con ambos: Pachacuti puede haber enviado a los primeros *mitima* estatales, pero Topa aumentó su número y sus "privilegios". Como ya se dijo, es probable que los *curaca* hayan estado enviando colonos a la montaña, en pequeña escala, durante siglos antes de la conquista incaica.[129]

Una vez iniciado el traslado de poblaciones como instrumento de control estatal y como sistema productivo, es obvio que tuvo que resultar insuficiente la cantidad de parientes reales disponibles, aun teniendo

[124] Huaman Poma [1613], 1936, p. 312.

[125] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. I, pp. 182 y 213-14.

[126] Garcilaso [1609], l. V, cap. XXVII y l. VII, cap. I; 1960, pp. 187 y 246. Véase también Blas Valera en Garcilaso [1609], l. V, cap. XII; 1960, p. 164, y Acosta [1590], l. VI, cap. XII; 1962, p. 296.

[127] Murúa [1590], l. III, cap. XXI; 1946, p. 216; véase también l. IV, cap. XV; 1946, p. 413.

[128] Cieza [1553], l. II, cap. XXII; 1967, p. 77-78; Murúa [1590], l. I, cap. XII; 1946, p. 73.

[129] Véase también Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XVIII; 1951, p. 339.

en cuenta que *yana* importados se hicieron cargo de algunas de las tareas cortesanas. Blas Valera dice que algunos de los *mitima* fueron enviados desde las "provincias fieles" situadas fuera del perímetro real del Cuzco.[130] Algunas de nuestras fuentes indican que el grupo de esos colonos "leales" pero no cuzqueños era manejado burocráticamente: cuando se hacían los censos, se trasfería el "excedente" a donde se lo necesitara.[131] Otras ni siquiera hablan de excedentes; afirman que en la época de la enumeración estatal, el representante del rey separaba cierta cantidad de hombres y mujeres para la colonización, "treinta de una parte, cien de otra[...]".

¿Quién escogía a esta gente y cuáles eran los criterios para la selección? ¿Eran realmente *mitima*, consagrados a las actividades mencionadas por Cieza? ¿Es posible que los habitantes de la costa, por ejemplo, fueran empleados en las colonias dedicadas a incrementar el cultivo del maíz, pero que no les confiaran tareas de vigilancia? ¿Eran algunos de los colonos "voluntarios" que trataban de liberarse de alguna obligación tradicional, o bien los ofrecían como "voluntarios" sus propios *curaca*? En 1955, todavía no podemos dar respuesta a ninguna de estas preguntas. Los cuestionarios de Toledo sugieren que los hijos de *curaca* podían ser llevados al Cuzco como *mitima*; "y que no manda nada después que fue mitimae[...]".

En la exposición original de las tierras de los *mitima* que hicieran Cieza y Garcilaso, se cita como razón principal para la expansión del sistema la obtención de cosechas de tierra cálida y el regadío. Las demás fuentes, más fragmentarias, mencionan objetivos económicos sólo al pasar: por ejemplo, en Machaca (Pacajes), se le atribuye al estado haber asentado a pescadores uru en la orilla del Titicaca para fomentar la pesca.[132] Dado que los uru se dedicaban a la pesca desde mucho antes de existir el Tahuantinsuyu, la información recogida en las *Relaciones geográficas* se refiere quizá al pescado destinado a la mesa real, pero no podemos asegurarlo.

Una vez asentados en una zona de colonización, los *mitima* agrícolas gozaban de ciertos privilegios durante un período inicial. Según los informantes de Vaca de Castro, la población local debía edificar las casas de los advenedizos y ayudarlos durante dos años en las chacras; este subsidio de dos años en prestaciones rotativas, tan andino en su concepción, implica también que después de ese período se esperaba que los colonos trabajaran sus tierras ellos mismos. Confirma esto la afirmación de los declarantes de que durante los mismos dos años

[130] Valera en Garcilaso [1609], l. v, cap. xii; 1960, p. 164.

[131] Anónimo Trimborn [1551], 1966, p. 37; Polo [1561], 1940, p. 134.

[132] *Relaciones geográficas de Indias*, 1965, t. i, p. 336. Véase también Calancha [1639], l. iii, cap. xxiii, pp. 650-51.

los colonos podían recibir provisiones de los depósitos estatales, lo que implica que una vez pasado ese período debían ofrecerle tiempo al estado trabajando como cualquier campesino. El *mitima* que nos describe Vaca de Castro, en su variedad agrícola y pionera, era un campesino trasplantado con su familia para fines estatales, que debía prestaciones rotativas en un nuevo ambiente, pero no era un *yana* estatal. Borregán confirma tal suposición, indicando que esos colonos tampoco estaban exentos del servicio en los tambos, a lo largo de los caminos.

La adjudicación de tierras y casa en la zona de asentamiento está confirmada en varias fuentes. En lo que hoy es el Ecuador, Cieza lo comprobó en el caso de los numerosos *mitima* de Latacunga.[133] Huaman Poma agrega entre los privilegios del que "seruía como ueedor[...] dándole mugeres de la misma tierra[...]"; Blas Valera menciona "criados". A Cabello Valboa le contaron que los colonos recibían "preeminencias y libertades más que[...] los naturales". No especifica el carácter de estos favores, que podrían ser los mismos enumerados por Vaca de Castro.[134] Murúa añade la protección:

> había ciertos diputados los cuales tenían cargo de mirar que los estrangeros y advenedizos no fueran injuriados ni maltratados de los naturales[...].[135]

Sarmiento, la única fuente que se pregunta sobre el origen de las tierras y casas "otorgadas" a los colonos, dice que se obtenían "quitándolas a los naturales[...]". Esto parece probable, cualesquiera hayan sido los motivos de Sarmiento para destacar el hecho; es frecuente que la colonización posterior a una derrota y al traslado de los habitantes originales, se efectúe sobre tierras enajenadas a los muertos y deportados.

Cieza es el único que confirma la afirmación del gobernador Vaca de Castro de que los colonos estaban exentos de la prestación rotativa durante algunos años; confirma también que recibían provisiones de los almacenes estatales así como rebaños y otras dádivas. Es probable que Vaca y Cieza, ambos observadores de lo andino en los primeros dos decenios del régimen europeo, estén en lo cierto. En una economía precapitalista como la incaica, toda población trasladada, cualquiera haya sido el motivo, debía recibir tierra en la nueva zona para asegurar su sustento. No era función de los depósitos estatales, por repletos

[133] Cieza [1553], l. I, cap. XLI; 1947, p. 393. Algunas poblaciones del Ecuador moderno, distintas en ropa y otros detalles culturales de sus vecinos, reclaman ser descendientes de asentamientos *mitima*; véase Murra, 1946, p. 810. Markham (1912, p. 191) afirma que "hay tradiciones hasta hoy que relatan de qué distrito del Collao proceden los exiliados[...]".

[134] Huaman Poma [1613], 1936, p. 195; Cabello Valboa [1586], l. III, cap. XVIII; 1951, pp. 339-40.

[135] Murúa [1590], l. III, cap. XIX; 1946, p. 210.

que estuvieran, abastecer eternamente a los *mitima*; éstos tenían que cultivar sus propias chacras. Es cierto que Cieza menciona esa condición básicamente campesina en un contexto de comunidades agrícolas pioneras, y no en relación con las otras, de índole más militar. Dado mi interés por las nuevas instituciones económicas estatales, sería muy útil poder investigar los objetivos de productividad de las colonias *mitima*, teniendo en cuenta su posición intermedia entre el campesinado étnico y los *yana* estatales, pero he citado ya todos los datos de que disponemos al respecto.

La mayoría de las fuentes europeas concentran su atención en los otros dos tipos citados por Cieza: los asentamientos instalados entre las etnias recién conquistadas y las guarniciones. En ambos casos el énfasis está en las tareas de vigilancia que el estado asigna a los colonos; el temor a las insurrecciones era una ansiedad constante y estaba fundado en una estimación realista de la resistencia ofrecida por algunos de los grupos étnicos conquistados. Los collas y la frontera norte eran fuentes de inquietud donde se originaban repetidas explosiones, especialmente durante los interregnos después de la muerte de cada rey.[136]

A pesar que los detalles acerca de los diversos grupos sociales "nuevos" son con frecuencia contradictorios y la evidencia dudosa, podemos en 1955 esbozar algunos de los cambios que la economía y la sociedad incas estaban viviendo en las décadas previas a su aniquilación:

1] Además de las tierras enajenadas a la comunidad étnica y utilizadas por el estado con fines productivos, y de los andenes y sistemas de riego recientemente habilitados, en los decenios anteriores a 1532 se otorgaron concesiones de tierras a individuos y linajes.

2] La enajenación de ciertas tierras étnicas fue seguida por la eliminación de ciertas personas de los *quipus* que registraban su participación en las prestaciones rotativas. Tales "exentos" pasaron a ser servidores del estado con dedicación exclusiva. A la larga, estos *aclla* y *yana* comenzaron a ser otorgados a individuos y linajes, del mismo modo que las tierras.

[136] Por extensión, algunas de las fuentes utilizan el término *mitima* cuando hablan de administradores provenientes del Cuzco, para gobernar a poblaciones conquistadas. Tal uso es más frecuente cuando se habla de grupos étnicos en lo que hoy es el Ecuador, región que tuvo que ser reconquistada varias veces. Aparentemente, durante el reino de Huayna Capac, surgió una administración separada, basada en Tomebamba; a pesar de su origen cuzqueño estos administradores se "especializaban" en el norte. Parece que más tarde formaron la base en que se apoyó el reto de Atahuallpa a Huascar; véase Cieza [1553], l. II, cap. LXIX; 1967, p. 232; Huaman Poma [1613], 1936, pp. 170, 172; Salcamayhua [1613], 1968, pp. 314-15; Cobo [1653], l. XII, cap. XXV; 1956, p. 114. Tales generales y administradores son *mitima* sólo en un sentido muy especializado.

3] El criterio para distinguir a los *mitima* que sugiere Cobo, el hecho de que escapaban a la autoridad de su *curaca* tradicional, equivale realmente a la pérdida de su condición étnica o a su "liberación" de las prestaciones rotativas, rasgos que otros cronistas mucho más tempranos que Cobo usan para distinguir a los *yana* del campesinado. Es preferible limitar el uso de *mitima* a grupos trasplantados, "enviados" desde el centro con fines productivos o militares. En el primer caso reasumían su condición y sus actividades en el nuevo medio.

4] Hay que distinguir a las gentes "traídas" de las "enviadas". Aun así, algunos de los grupos étnicos traídos a la región cuzqueña incluían a personas de la más variada condición social: ex rebeldes ascendido a guardias cañari o chachapoya, artesanos chimú, criados personales de toda especie. Algunos de ellos eran *yana* serviles; otros son más difíciles de definir. El criterio diagnóstico puede haber sido el hecho de que algunos de ellos recibían tierras y otros no la recibían. Después de todo, los soldados norteños, los plateros y los criados personales del rey, que según se nos dice recibían tierras para proveer a su subsistencia, no eran sino un porcentaje limitado de la población vecina al Cuzco. Para atender las fincas de los linajes reales se necesitaba una población mucho mayor. Según Betanzos, Sarmiento y Garcilaso, esta mayoría estaba constituida por servidores con dedicación exclusiva, presumiblemente *yana*.

EPÍLOGO

Antes de finalizar este estudio de la economía inca, sentimos la tentación de preguntarnos: ¿Qué habría sucedido con esta estructura socioeconómica si hubiera podido continuar su desarrollo sin interferencias? ¿Hubiera crecido el sector de la economía y de la población controlado por el estado, a expensas de la comunidad étnica campesina, hasta eliminar su autosuficiencia? ¿Y qué habría pasado con el sector "privado", basado en concesiones de tierras y de gente otorgadas por los reyes?

No es posible responder con certeza a estas preguntas. Sólo podemos hacer conjeturas basándonos en las tendencias antes indicadas y en lo que sabemos acerca del desarrollo de otras sociedades. La autosuficiencia del campesinado andino era una gran ventaja para el estado; no obstante, nuevas y crecientes necesidades también estatales lo forzaron a limar esta autosuficiencia. Podemos concebir una situación en la que el incremento en la proporción total de las concesiones personales y de las chacras reales, y sobre todo la creciente absorción de la energía disponible de los campesinos (cuya culminación fue el traslado permanente a *yana* y *aclla*), hubiera puesto en peligro la economía de subsistencia de la etnia.

El proceso hubiera sido más rápido y profundo en la costa, donde el control se vio facilitado por la extrema dependencia del riego y la experiencia anterior con la centralización. Hubiera sido más difícil imponerlo en la montaña, donde la agricultura de roza y la selva ofrecen oportunidades de guardar su independencia, todavía en la actualidad. En la sierra y el altiplano la intervención estatal hubiera variado según la medida en que la zona fuera accesible desde el Cuzco; parecidamente a lo que ocurrió en los Andes en época colonial y hasta en la republicana, grupos campesinos aislados en bolsones remotos y en las punas altas hubieran podido evadir el control inca y la servidumbre durante siglos.

Hace cuatrocientos y tantos años, el cronista más etnógrafo se planteó un problema que tiene relación con nuestro tema:

> ...muchos se espantan cómo estos indios [de Popayán, Colombia] [...] en toda la gobernación no hace frío demasiado ni calor ni deja de haber otras cosas convenientes para la conquista cómo han salido tan indómitos y porfiados;
> y los del Perú estando sus valles entre montañas y sierras de nieve y muchos

riscos y ríos y más gentes en número que los de acá y grandes despoblados cómo sirven y han sido y son tan subjetos y domables.

Cieza sugiere una solución de esta paradoja, contrastando

...todos los indios subjetos a la gobernación de Popayán han sido siempre y lo son behetrías. No hubo entre ellos señores que se hiciesen temer.
Son flojos perezosos y sobre todo aborrescen el servir y estar subjetos que es causa bastante para que recelasen de estar debajo de gente extraña y en su servicio[...]
Todas estas provincias y regiones son muy fértiles[...] y como los españoles los aprietan queman las casas en que moran[...] y vanse una legua de allí o dos o lo que quieren y en tres o cuatro días hacen una casa y en otros tantos siembran la cantidad de maíz que quieren y lo cogen dentro de cuatro meses y si allí también los van a buscar dejado aquel sitio van adelante o vuelven atrás y adonde quiera que van o están hallan qué comer y tierra fértil[...] y por esto sirven cuando quieren y es en su mano la guerra o la paz[...]

y sugiere que hacia el sur, en el Tahuantinsuyu, las condiciones son distintas:

Los del Perú sirven bien y son domables porque[...] todos fueron subjetados por los reyes ingas a los cuales dieron tributo sirviéndoles siempre y con aquella condición nascían y si no lo querían hacer la necesidad les costreñía a ello porque la tierra del Perú toda es despoblada llena de montañas y sierras y campos nevados y si se salían de sus pueblos y valles no podían vivir ni la tierra da fructo ni hay otro lugar que lo de que los mismos valles[...] suyos de manera que por no morir sin ninguno poder vivir han de servir[...][1]

Al consolidar su dominación sobre el mundo andino, el estado inca tuvo que afrontar problemas de control social muy similares a los que tuvieron que afrontar más tarde los compatriotas de Cieza. La influencia del Cuzco fue mayor en los Andes y en la costa de riego, donde durante siglos ya habían existido estados y civilizaciones urbanas; pese a muchos intentos, nunca penetró realmente en la selva, ni en lo que hoy es el Ecuador occidental. Tuvo que contentarse con "fortalezas" y otros puestos defensivos para impedir las incursiones de gente que los incas, al igual que los europeos, consideraban salvajes. Los señores y los estados sólo pueden reclamar prestaciones rotativas de aquellos que no tienen modo ecológico o social de evadirse de ellas. En cuanto a los que no se pueden evadir, su pasaje de la etnia y el parentesco a la servidumbre es a la larga una clara posibilidad.

[1] Cieza de León [1553], l. I, cap. XIII; 1947, p. 366.

En el capítulo que trató de la tenencia de tierras examiné la enajenación de los recursos de los campesinos para constituir los fundos del estado y del culto solar. Los datos son contradictorios e inadecuados, pero parece claro que en 1532 el estado no podía enajenar de manera que afectara seriamente la autosuficiencia de la etnia. La estructura socioeconómica inca a principios del siglo XVI necesitaba los ingresos producidos por las prestaciones rotativas de los campesinos, pero no podía asumir la responsabilidad de proveer a la subsistencia de éstos. La solución ideada fue el empleo de las prestaciones rotativas para ampliar la superficie cultivada y aumentar la productividad mediante obras de riego, la construcción de andenes en las laderas de la *quishua,* el uso del guano y el énfasis en el maíz y los rebaños.

Con el correr del tiempo, aumentaron las necesidades redistributivas del estado, y es obvio que condujeron a ulteriores expansiones del territorio conquistado. Muchos estudiosos destacan el hecho de que hacia 1532 la expansión de los dominios del Cuzco había llegado ya hasta donde podía llegar; solamente en el norte, en los Andes hoy colombianos, quedaba alguien a quien someter. Las referencias a los insectos "pagados" como tributo por tribus de esta zona reflejan la decepción de los presuntos conquistadores. Si el estado inca hubiera sobrevivido, habría encarado la necesidad de alimentar a una creciente capa de burócratas, miembros de los linajes reales, soldados, *yana,* sacerdotes y la muchedumbre efectuando sus prestaciones rotativas. Y esto sin contar con la necesidad redistributiva para asegurarse de la lealtad de virreyes cada vez más lejanos e independientes. Todos juntos, estos factores hubieran impuesto una reconsideración de la organización interna del reino.

Sabemos que iban surgiendo nuevas instituciones: las *aclla,* los *yana,* los colonos *mitima,* todos más o menos sustraídos a la etnia campesina y asignados a tareas estatales que ocupaban todo su tiempo. Su surgimiento fue una respuesta a las nuevas presiones que requerían mucho más que la enajenación original de algunas tierras étnicas para crear chacras estatales o la ampliación de los tradicionales y recíprocos intercambios de trabajo hasta incluir las prestaciones rotativas en fundos estatales. Es imposible decir todavía si el crecimiento de esa población de "criados" fue acompañada por la expansión de los fundos reales o estatales, pero esto no parece improbable si se recuerda que la versión oficial del origen de los *yana* sostenía que éstos eran "rebeldes" a quienes se les había perdonado la vida. Según la ley inca los rebeldes perdían sus tierras, que pasaban a manos del estado; hay muchas referencias a rebeliones en el primer cuarto del siglo XVI.

Entre todas las nuevas presiones sobre el estado que llevaron a una intervención en la economía dual de la que hemos hablado en los

siete primeros capítulos de esta tesis, la más importante es la emergencia de concesiones de tierras a particulares, una nueva institución socioeconómica, distinta del tradicional acceso andino, ya sea de los linajes o del estado. Ya vimos que tanto los miembros de los linajes reales como los señores étnicos podían recibir tierras y personas en gratificación de servicios prestados. En una economía redistributiva en la que no hay mercados ni oportunidades para la inversión, el estado se encuentra pronto en una situación en la que las dádivas de tejidos y mujeres son suplementados con derechos productivos sobre tierras, rebaños y hombres.

Ya se ha dicho que la fuente más probable de esas cesiones de tierras eran los fundos estatales, a los que habría que agregar aquellas obtenidas en nuevas conquistas, abandonadas por colonos trasladados o confiscadas a beneficiarios que no se habían mostrado dignos de confianza. El nuevo beneficiado y su linaje trabajaban esta nueva fuente de bienes estratégicos, y los aprovechaban cualesquiera fueran las tierras tradicionales a su disposición en su propia etnia. Con el trascurso del tiempo el beneficiario y sus descendientes llegarían a distinguirse de quienes los rodeaban no sólo en cuanto a su posición social sino también económicamente. En una economía redistributiva, tendrían más cosas para repartir, "harían más méritos", y serían más las personas obligadas hacia ellos. Se crearían nuevas lealtades, más allá de las étnicas y de las más recientes, políticas, al estado inca. Como lo señalara Trimborn, el *curaca* beneficiado por una concesión de tierras ve fortalecida su autoridad y se hace más independiente de las presiones y controles establecidos por la cultura tradicional; pero hay que tener en cuenta además las nuevas oportunidades para aumentar el número de secuaces y dependientes que crea aquella concesión. Si se debilita temporariamente la autoridad central del estado, cosa que sucedía frecuentemente durante las disputas por la sucesión, el favorecido con cesiones de gente y tierras podía considerar las nuevas lealtades que así obtenía para erigir un dominio de "señor guerrero", independiente del Cuzco.

No podemos ir más allá en 1955. El estado inca estaba experimentando cambios profundos cuando fue destruido desde el exterior. Su aptitud para sobrevivir y expandirse no dependía solamente, como con frecuencia se ha sostenido, de su capacidad para fusionar en una sola nación a las numerosas etnias, heterogéneas y remotas. También le era preciso afrontar las múltiples tensiones sociales y organizativas de efecto centrífugo creadas por una rápida expansión, las concesiones a particulares de bienes estratégicos y la creciente población de dependientes lejos de su hogar étnico y de la autosuficiencia.

BIBLIOGRAFÍA*

1. FUENTES PRIMARIAS

Acosta, Joseph de [1590], *Historia natural y moral de las Indias,* México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Andagoya, Pascual de [1541], *Relación de los sucesos de Pedrarias*[...] *descubrimientos de la mar del Sur y costas del Perú,* en *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*[...], Madrid, 1825-37, tomo 3, pp. 393-456.

Agustinos, Primeros [1557], *Relación de la religión y ritos del Perú,* en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento*[...], Madrid, 1865, tomo III, pp. 5-58.

Anónimo Sevillano [1534], *La conquista del Perú,* en Raúl Porras Barrenechea, *Cuadernos de historia,* t. 2, serie "Los cronistas de la conquista", núm. 1, París, 1937.

Anónimo, Sitio del Cuzco [1536], *Relación del sitio del Cuzco,* en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* Horacio Urteaga y C. A. Romero, comps., Serie II, tomo 10, Lima, 1934.

Anónimo, Trimborn [1551], *Memorial breve de la religión y el gobierno de los incas* (red. de John H. Rowe), en *Revista Peruana de Cultura,* núms. 9-10, Lima, 1934.

Arriaga, Pablo José de [1621], *Extirpación de la idolatría del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1968, tomo 209, pp. 191-277.

Ávila, Francisco de [¿1598?], *Runa yn.o ñiscap...,* en *Dioses y hombres de Huarochirí,* traducción y prólogo de José María Arguedas, México, Siglo XXI Editores, 1975.

Avendaño, Hernando [¿1630?], *Relación sobre la idolatría,* en J. T. Medina, *La imprenta en Lima,* tomo 1, Lima, 1904.

Betanzos, Juan de [1551], *Suma y narración de los incas,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, 1968, pp. 1-55.

Borregán, Alonso [1562-65], *Crónica de la conquista del Perú,* Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, vol. XLVI, serie 7, núm. 3, 1948.

Cabello Valboa, Miguel [1586], *Miscelánea antártica,* Lima, Instituto de Etnología, Universidad de San Marcos, 1951.

Calancha, Antonio de [1639], *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú,* Barcelona, 1639.

Castro, Cristóbal, y Ortega Morejón, Diego de [1558], *Relación y declaración*

* La fecha entre corchetes [ ] es la fecha de composición o de primera impresión de la fuente.

del modo que este valle de Chincha[...] (red. de Juan C. Crespo), en *Historia y cultura,* núm. 8, Lima, 1974, pp. 91-104.

Cieza de León, Pedro de [1553], *Primera parte de la crónica del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 26, 1947, pp. 349-458.

——— [1553], *El señorío de los incas,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

Cobo, Bernabé [1653], *Historia del Nuevo Mundo,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91-92, 1956.

Díez de San Miguel, Garci [1567], *Visita hecha a la provincia de Chucuito*[...], Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1964.

Estete, Miguel de [1533], *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro*[...], en Xerez [1534], 1947.

——— [¿1535?], *Noticia del Perú* (red. de Carlos M. Larrea), en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos,* tomo I, núm. 3, Quito, 1918.

Falcón, Francisco [1567], *Representación hecha*[...] *sobre los daños y molestias que se hacen a los indios,* en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie I, tomo 11, Lima, 1918.

Fernández de Palencia, Diego [1571], *Primera y segunda parte de la historia del Perú* [...], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 154-155, 1963.

Garcilaso de la Vega, el Inca [1609], *Primera parte de los comentarios reales*[...], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 133, 1960.

——— [1617], *Historia general del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 134 y 135, 1960.

Gasca, Pedro de la [1550], *Carta al rey,* en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos,* tomo III, Quito, 1919.

Huaman Poma de Ayala, Felipe [¿1613?], *Nueva corónica y buen gobierno,* París, Institut d'Ethnologie, 1936.

Jesuita Anónimo [1594], *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, 1968, pp. 151-89.

Las Casas, Bartolomé de [1525-65], *Historia de las Indias,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 95, 96, 105, 106 y 110, 1957-58.

Matienzo, Juan de [1567], *Gobierno del Perú,* Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo XI, París-Lima, 1967.

Molina, Cristóbal de (del Cuzco) [1572], *Fábulas y ritos de los incas,* en *Las crónicas de los Molinas,* tomo IV de "Los pequeños grandes libros de historia americana", Lima, 1943.

Molina, Cristóbal de (de Santiago) [¿1553?], *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú*[...] *en la conquista y población*[...], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, 1968, pp. 56-95.

Montesinos, Fernando [1644], *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú* (red. de Luis A. Pardo), Cuzco, 1957.

Morales, Luis de [¿1550?], *Relación sobre las causas que convenían proveerse en el Perú*[...], en *La iglesia de España en el Perú* (red. de Emilio Lissón), Madrid, 1943, tomo I, pp. 48-98.

Murúa, Martín de [1590], *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas*[..] (red. de Constantino Bayle), Madrid, Bibliotheca Missionalia Hispanica, 1946.

Oliva, Anello [1631], *Historia del Perú* (red. de J. F. Pazos Varela y L. Varela Orbegoso), Lima, 1895.

Ortiz de Zúñiga, Íñigo [1562], *Visita de la provincia de León de Huánuco* (red. de J. V. Murra), 2 tomos, Huánuco, Universidad Hermilio Valdizán, 1967 y 1972.

Pizarro, Hernando [1533], *Carta a los oidores de Santo Domingo,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 121, 1959, pp. 84-90.

Pizarro, Pedro [1571], *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 168, 1965, pp. 167-242.

Polo de Ondegardo, Juan [1559], *Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el licenciado*[...], en *Revista Histórica,* t. 1, Lima, 1906.

——— [1561], *Informe al licenciado Briviesca de Muñatones*[...], en *Revista Histórica,* t. 13, Lima, 1940, pp. 125-96.

——— [1567], *Linaje de los incas,* en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 1, tomo 4, Lima, 1916.

——— [1571], *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*[...], en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 1, tomo 3, Lima, 1916, pp. 45-188.

Ramírez, Baltasar [1597], *Descripción del reino del Pirú*[...], en *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika* (red. de Hermann Trimborn), tomo 3, Stuttgart, 1936.

Ramos Gavilán, Alonso [1621], *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*[...] (red. de Jorge Muñoz Reyes), La Paz, Academia Boliviana de la Historia, 1976.

Relación francesa [1534], en Raúl Porras Barrenechea, *Cuadernos de historia,* tomo 2, serie "Los cronistas de la conquista", núm. 1, París, 1937.

Relaciones geográficas de Indias [1557-86] (red. de Marcos Jiménez de la Espada), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 183-185, 1965.

Román y Zamora, Jerónimo [1575], *Repúblicas del mundo,* en *Colección de libros raros o curiosos que tratan de América,* tomos 14 y 15, Madrid, 1897.

Salcamayhua, Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui [1613], *Relación de antigüedades deste reyno del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, 1968, pp. 279-319.

Sámano-Xerez [1527-28], *Relación de los primeros descubrimientos*[...], en Raúl Porras Barrenechea, *Cuadernos de historia del Perú,* tomo 2, serie "Los cronistas de la conquista", núm. 1, París, 1937.

Sancho de la Hoz, Pedro [1543], *Relación*[...] *de lo sucedido en la conquista*[..], en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 1, tomo 5, Lima, 1917, pp. 122-202.

Santillán, Hernando de [1563-64], *Relación del origen, descendencia polí-*

tica y gobierno de los incas[...], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, 1968, pp. 97-149.
Sarmiento de Gamboa, Pedro [1572], *Historia de los incas* (red. de Ángel Rosenblat), Buenos Aires, 1943.
Titu Cusi Yupanqui [1570], *Relación de la conquista del Perú*[...], en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 1, tomo 2, Lima, 1916.
Toledo, Francisco de [1572-75], *Informaciones que mandó levantar el virrey*[...] (red. de Roberto Levillier), tomo 2, Buenos Aires, 1940.
Trujillo, Diego de [1571], *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*[...] (red. de Raúl Porras Barrenechea), Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, serie 7, núm. 4, 1948.
Vaca de Castro, Cristóbal [1542], *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*[...], en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 2, tomo 3, Lima, 1920.
——— [1543], *Ordenanza de tambos y caminos,* en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* tomo 5, Lima.
Valera, Blas, en Garcilaso de la Vega [1609].
Villagómez, Pedro [1649], *Carta pastoral de exortación*[...], en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* serie 1, tomo 12, Lima, 1919.
Xerez, Francisco de [1534], *Verdadera relación de la conquista del Perú,* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 26, 1947, pp. 319-43.
Zárate, Agustín de [1555], *Historia del descubrimiento y conquista*[...], ed. de J. M. Kermenic, Lima, 1944, y Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 26, 1947, pp. 459-574.

2. COMENTARIOS Y MATERIALES DE INVESTIGACIÓN

Arze, José Antonio, "¿Fue socialista o comunista el Imperio incaico?", en *Revista de Sociología Boliviana,* año 1, núm. 1, Sucre, 1941.
Baudin, Louis, *L'empire socialiste des Inkas,* París, Institut d'Ethnologie, 1928.
———, *Les incas du Pérou,* París, 1942.
Bennett, Wendell C., *Excavations in Bolivia,* Anthropological Papers, vol. 35, Nueva York, American Museum of Natural History, 1936.
———, "The archaeology of the central Andes", en *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946.
——— (red.), *A reappraisal of Peruvian archaeology,* American Antiquity, vol. 13, núm, 4, 1948.
———, "New World culture history", en A. L. Kroeber (comp.), *Anthropology today,* Chicago, 1953.
——— y J. Bird, *Andean culture history,* Handbook no. 5, American Museum of Natural History, Nueva York, 1949.
Belaúnde, Víctor A., *El Perú antiguo y los modernos sociólogos,* Lima, 1908.
Bowman, Isaiah, *The Andes of Southern Peru,* Nueva York, 1916.
Braidwood, Robert J., "Did man once live by beer alone?", en *American Anthropologist,* t. 55, núm. 4, 1953, pp. 515-26.

Carrión Cachot, Rebeca, "La indumentaria en la antigua cultura de Paracas", en *Wira Cocha,* tomo 1, núm. 1, Lima, 1931, pp. 37-86.

Collier, Donald, y Murra, J. V., *Survey and excavations in Southern Ecuador,* Field Museum of Natural History, Anthropological Series, tomo 35, Chicago, 1943.

Condarco Morales, Ramiro, *El escenario andino y el hombre: ecología y antropogeografía de los Andes centrales,* La Paz, 1970.

Cunow, Heinrich, "Das peruanische Verwandschaftsystem und die Geschlechtsverbände der Inka", en *Das Ausland,* tomo 64, 1891. Versión castellana: *El sistema de parentesco peruano,* Lima, 1929.

———, *La organización social del imperio de los incas,* París, 1933.

———, *Geschichte und Kultur des Inkareiches,* Amsterdam, 1937.

Cutler, Hugh C., "Races of maize in South America", *Botanical Museum Leaflets,* tomo 12, núm. 8, Cambridge, Harvard University, 1946, pp. 257-91.

Ferdon, Edwin N., "Characteristic figurines from Esmeraldas", en *El Palacio,* tomo 52, núm. 11, Santa Fe, 1945, pp. 221-45.

Gilmore, Raymond M., "Fauna and ethnozoology of South America", *Handbook of South American Indians,* tomo 6, Washington, 1950, pp. 345-464.

Gluckman, Max, *Essays on Lozi lands and royal property,* Rhodes-Livingstone Papers, núm. 10, Livingstone (hoy Lusaka, Zambia), 1943.

Jijón y Caamaño, Jacinto, *El Ecuador interandino y occidental,* 4 tomos, Quito, 1940-45.

Karsten, Rafael, *A totalitarian State of the past,* Societas Scientiarum Fennica, Comentatione Humanarum Literarum, tomo 16, núm. 1, Helsinki, 1949.

Kirchhoff, Paul, "The social and political organization of the Andean peoples", *Handbook of South American Indians,* tomo 5, Washington, 1949, pp. 293-311.

Kosok, Paul, "The role of irrigation in ancient Peru", en *Proceedings,* Eighth American Science Congress, Washington, 1940, pp. 169-78.

Kroeber, Alfred L., *Peruvian archaeology in 1942,* Viking Fund Publications in Anthropology, Nueva York, 1944.

———, "Summary and interpretations", en W. C. Bennett (comp.), *A reappraisal of Peruvian archaeology,* American Antiquity, tomo 13, núm. 4, 1948.

Kubler, George, "The Quechua in the colonial world", *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946, pp. 331-410.

———, "Toward absolute time: guano archaeology", *American Antiquity,* tomo 13, núm. 4, 1948.

LaBarre, Weston, "Potato taxonomy among the Aymara indians of Bolivia", *Acta Americana,* tomo 5, núms. 1-2, México, 1947, pp. 83-103.

Latcham, Ricardo, *Los animales domésticos de la América precolombina,* Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, tomo 3, Santiago, 1922, pp. 1-199.

———, *La agricultura precolombina en Chile,* Santiago, 1936.

Mangelsdorf, Paul C., "New evidence on the origin and ancestry of maize", *American Antiquity,* tomo 19, núm. 4, 1954, pp. 409-10.

———, y Cameron, J. W., "Western Guatemala, a secondary center?", *Botanical Museum Leaflets,* tomo 10, núm. 8, Cambridge, Harvard University, 1942.

———, y Smith, Jr., C. E., "New archaeological evidence on evolution in maize", *Botanical Museum Leaflets,* tomo 13, núm. 8, Cambridge, Harvard University, 1949.

Markham, Clements R., *The incas of Peru,* Londres, 1912. Traducción castellana: Lima, 1920.

McBride, George McC., *The agrarian Indian communities of highland Bolivia,* American Greographical Society, Research Series, núm. 5, Nueva York, 1921.

Means, Philip A., *Biblioteca Andina,* Transactions, tomo 29, Hartford, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1928.

———, *Ancient civilizations of the Andes,* Nueva York, 1931.

Mejía Xesspe, Toribio, "Kausay: alimentación de los indios", *Wira Kocha,* tomo 1, núm. 1, pp. 9-24.

Morgan, Arthur E., *Nowhere was somewhere: how history makes utopias and how utopias make history,* Chapel Hill, 1946.

Muelle, Jorge C., "Restos hallados en una tumba en Nievería", *Revista del Museo Nacional,* tomo 4, núm. 1, Lima, 1936, pp. 135-52.

Murdock, George P., "The Inca", en *Our primitive contemporaries,* Nueva York, 1934.

Murra, John V., "The historic tribes of Ecuador", *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946, pp. 785-821.

———, "The Cayapa and the Colorado", *Handbook of South American Indians,* tomo 4, Washington, 1948, pp. 277-91.

———, "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", en Ortiz de Zúñiga [1562], 1972.

———, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Nowell, Charles E., "Aleixo Garcia and the White King", *Hispanic American Historical Review,* tomo 26, 1946, pp. 450-66.

O'Neale, Lila, *Textile periods of Ancient Peru,* segunda parte, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, tomo 39, Berkeley, 1942.

———, y Clarke, B. J., *Textile periods of Ancient Peru,* tercera parte, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, tomo 40, Berkeley, 1948, pp. 143-222.

———, y Kroeber, A. L., *Textile periods of Ancient Peru,* primera parte, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, tomo 28, Berkeley, 1930, pp. 23-56.

Paredes, Manuel, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Bolivia,* La Paz, 1936.

Pozo, Arturo del, "Estudio de la cabeza ósea en el género *Auchenia*", *Revista Universitaria,* tomo 33, núm. 86, Cuzco, 1944, pp. 197-250.

Quelle, Otto, "Kunstliche Bewässerung in Süd Amerika", en *Ibero-Amerikanisches Archiv,* tomo 5, núm. 2, Berlín, 1931.

Rick, C. M., y Anderson, Edgar, "On some uses of maize in the Sierra de

Ancash", *Annals,* Missouri Botanical Gardens, tomo 36, núm. 4, St. Louis, 1949, pp. 405-42.

Riva Agüero, José de la, *La historia en el Perú,* Lima, 1910.

Rostworowski de Díez Canseco, María, *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

Rowe, John H., *An introduction to Cuzco archaeology,* Papers, Peabody Museum, tomo 27, núm. 2, Cambridge, Harvard University, 1944.

———, "Absolute chronology in the Andean area", *American Antiquity,* tomo 10, núm. 3, 1945, pp. 265-84.

———, "Inca culture at the time of the Spanish conquest", *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946, pp. 183-330.

Salaman, Redcliffe, *The history and social influence of the potato,* Cambridge, Inglaterra, 1949.

Sapper, Karl T., *Geographie und Geschichte der indianischen Landwirtschaft,* Hamburgo, 1936.

———, "Beiträge zur Kentniss der Besitzergreifung Amerikas[...]", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde,* tomo 19, Hamburgo, 1938.

Sauer, Carl O., "Geography of South America", *Handbook of South American Indians,* tomo 6, Washington, 1950a, pp. 319-45.

———, "Cultivated plants of South and Central America", *Handbook of South American Indians,* tomo 6, Washington, 1950b, pp. 487-544.

Schaedel, Richard P., "Major ceremonial and population centers in northern Peru", *The civilizations of Ancient America,* Selected Papers of the XXIX International Congress of Americanists, Nueva York, 1951, pp. 232-43.

Schwalm, H., "Klima, Besiedlung und Landwirtschaft in den Peru- und bolivianischen Anden", *Ibero-Amerikanisches Archiv,* tomo 2, Berlín, 1927, pp. 17-74, 150-96.

Squier, E. George, *Peru,* Nueva York, 1877.

Steffen, Max, *Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern,* Leipzig, 1883.

Strong, W. Duncan, "Cultural epochs and refuse stratigraphy in Peruvian archaeology", *A reappraisal of Peruvian Archaeology,* Memoir, American Antiquity, tomo 13, núm. 4, segunda parte, 1948.

———, "The historical approach in archaeology", en A. L. Kroeber (comp.), *Anthropology today,* Nueva York, 1953, pp. 386-97.

Strong, W. Duncan, y Evans, Clifford, *Cultural stratigraphy in the Viru valley,* Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, tomo 4, Nueva York, 1952.

Tello, Julio C., "Introducción" a edición castellana de C. R. Markham, *The incas of Peru,* 1920.

———, "Andean civilizations", *Papers,* XXIII International Congress of Americanists, Nueva York, 1930, pp. 259-90.

———, "Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas", *Actas,* XXVII Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1942, pp. 589-720.

Trimborn, Hermann, "Der Kollektivismus der Inka", *Anthropos,* tomos 18-20, 1923-24, pp. 978-1000, 579-606.

———, "Straftat und Sühne in Alt-Peru", *Zeitschrift für Ethnologie,* tomo 57, 1925, pp. 194-240.

———, "Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht", *Anthropos,* tomo 24, 1928, pp. 656-64.

Troll, Karl, "Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Inkareiches", *Ibero-Amerikanisches Archiv,* núm. 5, Berlín, 1931, pp. 258-94.

Tschopik, Harry Jr., *The Aymara of Chucuito, Peru,* primera parte, Magic Anthropological Papers, tomo 44, segunda parte, Nueva York, American Museum of Natural History, 1951.

Tschudi, J. J., "Das Lama", *Zeitschrift für Ethnologie,* tomo 17, 1885, pp. 93-109.

———, *Kulturhistorische und sprachliche Beiträge,* Viena, 1891. Existe traducción al castellano en la *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* Lima, 1918.

Urteaga, Horacio, *El imperio incaico,* Lima, 1931.

Valcárcel, Luis E., *De la vida inkaica,* 1925a.

———, *Del aillu al imperio,* 1925b.

———, *Mirador indio: apuntes para una filosofía de la cultura incaica,* Lima, 1937-41.

———, *Historia de la cultura antigua del Perú,* 2 tomos, Lima, 1943-48.

———, *La ruta cultural del Perú,* México, 1945.

———, "Cuzco archaeology", *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946a, pp. 171-82.

———, "The Andean calendar", *Handbook of South American Indians,* tomo 2, Washington, 1946b, pp. 471-76.

———, *Altiplano andino,* Programa de Historia de América, Período indígena, México, 1953.

Weberbauer, August, *Die Pflanzenwelt der peruanischen Anden,* Leipzig, 1911. Existe una traducción ampliada al castellano, Lima, 1945.

White, Leslie A., *Pioneers in American anthropology: the Bandelier-Morgan letters,* Santa Fe de Nuevo México, 1940. Existe una traducción al castellano publicada en México.

Willey, Gordon R., "Functional analysis of 'horizon styles' in Peruvian archaeology", en *A reappraisal of Peruvian archaeology,* Memoir, American Antiquity, tomo 13, núm. 4, segunda parte, 1948.

———, "Archaeological theories and interpretations: New World", en A. L. Kroeber (comp.), *Anthropology today,* Nueva York, 1953a, pp. 381-85.

———, *Prehistoric settlement patterns in the Viru valley, Peru,* Bulletin 155, Washington, Bureau of American Ethnology, 1953b.

Yacovleff, Eugenio, y Herrera, Fortunato L., "El mundo vegetal de los antiguos peruanos", *Revista del Museo Nacional,* tomo 3, núm. 3, Lima, 1934, pp. 241-322.

impreso en publimex, s.a.
calz. san lorenzo 279-32
cp. 09850, méxico, d.f.
quinientos ejemplares y sobrantes
15 de abril de 1999

A partir de los primeros observadores europeos que publicaron sus impresiones en Sevilla a dos años de la invasión, y siguiendo con Campanella, Voltaire o Marmontel, con Prescott y Cunow, hasta estudiosos modernos como Toynbee o Valcárcel, la estructura socioeconómica erigida en los Andes centrales en el siglo XV ha despertado siempre un interés desusado. Con los años se difundió la idea de que en el momento de su encuentro con los europeos la sociedad inca era una especie de "estado de bienestar", un welfare state arcaico; algunos hablan incluso de "estado socialista".

El objetivo de esta obra es intentar el estudio de la economía de los incas, y en parte de su organización social, dentro de un marco etnológico y de la antropología social. Plantea preguntas acerca de la agricultura y la tenencia de la tierra en los Andes, las actividades pastoriles y la obsesión por el tejido. Examina la economía campesina y las rentas del estado a la luz de lo que la antropología ha aprendido durante las últimas décadas etnográficamente, sobre el terreno, respecto de sociedades preindustriales pero con estratificación social. En uno de los capítulos se explora la hipótesis relativa al "estado de bienestar", aunque se hace hincapié en la descripción integradora de una sociedad específica, y no en su clasificación según categorías que surgen de la historia económica y social de Europa. El último capítulo trata de los cambios estructurales que estaba viviendo el Tahuantinsuyu en sus últimos decenios, mientras que el epílogo es un breve intento de especular acerca del futuro del sistema si hubiera sobrevivido más allá del año 1532.

John V. Murra, de origen rumano, es catedrático de etnología andina en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos, y presidente del Instituto de Investigaciones Andinas de Nueva York. Empezó sus trabajos de campo en los Andes en 1941 y es autor de **Formaciones económicas y políticas del mundo andino** (1975).

968-23-0036-3

9 789682 300363

COLECCIÓN AMÉRICA NUESTRA
▲ amērica antigua
■ amērica colonizada
◆ caminos de liberaciōn
● los hombres y las ideas

siglo veintiuno editores
MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA